

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE LANGAGE... UN ERLÉNMEYER CONTRE LE POUVOIR :
ESSAI D'ÉPISTÉMOLOGIE EN SCIENCE POLITIQUE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
MARTIN ROY

NOVEMBRE 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie, bien sûr, Lawrence Olivier – directeur, et confident lorsque les heures regorgeaient d'incertitudes épistémiques – pour être, par lui-même, une robuste et agréable représentation de ce que la liberté exige comme contraintes. Merci d'avoir accepté mes présences trop fréquentes, trop longues et boursoufflées par des questionnements inlassables. Je remercie les copains, et les copines. Vous savez qui vous êtes et pourquoi je vous remercie... si ce n'est que parce que vous avez accepté que les copains ne sont pas toujours d'abord, comme dit l'autre et sa guitare ; ce qui ne veut pas dire moins adoré(e)s pendant mes solitudes croulant sous la pesanteur des mots que je cherche à bien agencer avec obsession. Merci à Érika Kohut, qui me rappelle qu'en absence de solution au problème de la vie, celle-ci est encore possible pour peu que la griserie que produit la musique des fous et ce qu'il y a de salace en nous puissent la rendre au minimum appétissante.

Merci à mon père ; je m'exerce à carrossier mon existence, d'un pas étendu, sans presse.

Merci à ma mère ; l'impertinence n'est pas toujours l'affaire des sages, mais elle me fait vagabonder là où je n'aurais osé le faire par convenance.

Mes frères : vous me rappelez que la vie c'est fragile, leçon sévère... mais la seule qui présente un réel intérêt.

Merci à toi, Amélie : l'*étais*, essentiel à ma structure, contre lequel mes insuffisances se tarissent, ou du moins au contact duquel elles cessent de m'accabler, car tu en assoupis les ardeurs.

Il aurait été contradictoire de ne pas reconnaître l'influence de mon entourage sur les lignes que je m'appête à livrer... non pas, il est vrai, sans une certaine gêne.

Je te pardonnerai d'être moraliste quand tu seras meilleur physicien

SADE

À tous ceux et celles qui osent pactiser
avec moi dans l'amitié... qui ont eu le
génie de voir que l'ironie qui m'habite
n'a d'autre fonction que de me garder
en vie... qui, en plus d'être trop
souvent grinçante, au moins, accouche
de cette chose, abjecte aux yeux des
pudiques, dans laquelle nous nous
grisons avec l'espoir qu'elle puisse,
parfois, nous arracher à nous-
mêmes... je parle de cette hilarité
taciturne, taciturne puisque nous ne
croyons plus en rien... ou presque.

AVANT PROPOS

Le lectrice, la lecteur, voudra bien accepter de ne pas tenir rigueur à l'auteur d'avoir eu l'arrogance de cette « recherche » et l'impertinence d'une écriture serrée. L'excommunication du *vrai* – hors des limites crayonnées par le champ de la logique –, voilà l'allégation la plus sauvage et la plus honnête dans laquelle j'ai consenti d'enfermer mon adhésion la plus complète. C'est pourquoi, aux yeux des obsédé(e)s pour les révolutions tyranniques, cette recherche paraîtra comme un chapitre morcelé sans raison valable d'exister, mièvre, interminable, etc.

La liberté exige de nous qu'on use du langage, à la fois avec éthique et cursivité. Sans cette cursivité, il n'y a pas ici et là lieu pour une *pensée*. Ce clivage auquel doit survivre le sujet politique, l'écrivain, le politologue et le philosophe n'est pas sans provoquer de violentes secousses. C'est à elles que cet essai tente de survivre. Il n'y a rien d'autre à ajouter, sinon que les *déréalités* du langage sont le seul réel terrorisme. Nous en sommes tous les incubateurs, avec plus ou moins de conscience. Nous sommes tous citoyens et citoyennes du langage...

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	v
RÉSUMÉ	ix
DIDASCALIE	1
Outre la justesse exégétique de cette recherche	1
Le Politique... et le problème sceptique qu'il pose	2
Politeia, langage et liberté	5
En « Science Politique »	7
PARTIE 1	
INTRODUCTION : DU SCEPTICISME EN POLITIQUE	9
CHAPITRE I	
TRADUCTION DU POUVOIR	9
1.1 Traduction du monde	9
1.2 Langage, pouvoir et fascisme de la langue.....	12
1.3 L'exploration radicale du politique	14
1.4 En attendant la science ; liberté dans le langage	15
1.5 Problèmes philosophiques	19
1.6 Confusion entre jeux de langage	22
1.7 Mythe, indétermination, cristallisation et orthonymie	25
1.8 Une chance à saisir / Esthétique sceptique	29
1.9 Orthonymie, traduction et le problème sceptique du politique	33
CHAPITRE II	
PROBLÉMATISATION	38
2.1 Un détour par la philosophie	38
2.2 Question de départ / Proposition de recherche	38
2.3 La double prétention de l'orthonymie et les limites du scepticisme	41

PARTIE 2

REGARD SCEPTIQUE SUR LES PRÉTENTIONS DE L'ORTHONYMIE43

CHAPITRE III

LE RÉALISME OBJECTIF SOUS LES LUMIÈRES DU SCEPTICISME 43

3.1	David Hume... sceptique ?	43
3.2	Dire quelque chose	44
3.3	La nécessité	45
3.4	L'impasse humienne	46
3.5	Solution sceptique à notre première question	51
3.6	Doctrine de la nécessité	53
3.7	Le danger du langage	54

CHAPITRE IV

LE RÉALISME LINGUISTIQUE SOUS LES LUMIÈRES DU SCEPTICISME ... 57

4.1	Quine et la notion de signification	57
4.2	Clivage Synthétique/analytique	58
4.3	Le vrai problème : la synonymie	60
4.4	L'inscrutabilité de la référence	61
4.5	La signification	63
4.6	Solution sceptique à notre deuxième question	65
4.7	Que reste-t-il ?	66

CHAPITRE V

LIMITE DU SCEPTICISME 68

5.1	Hume, encore	68
5.2	Limites	70
5.3	L'exemple de la douleur	72
5.4	Solipsisme (et réalisme)	73
5.5	Légitimité du langage	76

PARTIE 3	
CONCLUSION : LE LANGAGE ; SEUL REFUGE POSSIBLE	77
CHAPITRE VI	
CE QU'IL RESTE	77
6.1 CQFD	77
6.2 Répétabilité, nécessité et politique	80
6.3 Orthonymie / Fascisme du langage	83
6.4 Politeia, traduction du monde et liberté	85
6.5 Le mythe de la signification	88
6.6 Menace sceptique	90
CHAPITRE VII	
PARI DE PASCAL	92
7.1 Conclure... !?	92
BIBLIOGRAPHIE	94

RÉSUMÉ

Ne pas voir que le langage est un lieu de pouvoir, c'est, de fait, se méprendre sur le type de problème que pose le politique : un problème philosophique sceptique. Ce qui, par principe, prévient tout espoir de trouver un remède définitif au problème qu'il pose. De ce fait, cette recherche ne nourrit pas un tel espoir. Certaines conceptions du *pouvoir* exercent une contraction conceptuelle qui nous empêche de voir que langage est un lieu de pouvoir. Sans ce premier constat, nous ne pouvons comprendre en quoi la question du politique pose un problème sceptique. Et sans un tel constat, nous ne pouvons pousser de l'avant notre réflexion sur les conséquences d'un tel problème. Premier principe : le langage est un lieu de pouvoir. Le *mythe de la signification*, contre lequel Wittgenstein et Quine avaient cherché à nous mettre en garde, participe d'une croyance fort erronée en cette impunité du langage. C'est en raison du terrorisme qu'exerce un tel mythe que notre pratique citoyenne tourne à vide. Du moins, la croyance en un tel mythe engendre une *cristallisation du sens*, qui elle, à son tour, évacue de notre conception du langage son caractère profondément politique. Nous proposons un regard politique sur le langage, un regard sceptique sur notre usage du langage. La *pratique citoyenne* n'est autre que l'exercice esthétique qui consiste à l'appréciation de la *traduction du monde* sur laquelle s'ébauche l'*éthos* d'une communauté linguistique | politique. Et l'embarras dans lequel tombe cette *pratique citoyenne*, c'est celui que pose la *traduction*. C'est-à-dire le *principe d'orthonymie* ; qui participe à ce que Barthes entendait par *fascisme de la langue*. La *politeienneté*, esthétique sceptique dans l'usage de notre langage, se présente ici comme la *solution sceptique*, notion empruntée à Saul Kripke, que nous proposons au *problème sceptique* que pose le politique. L'entreprise vise donc à rendre évident le rapport mimétique entre l'aporie que pose l'*orthonymie* et celle qui réside dans le problème sceptique que pose de son côté la question du politique.

MOTS-CLEFS : langage, liberté, *politeienneté*, politique, pouvoir, traduction.

DIDASCALIE

Écrire est une provocation, une vue heureusement fausse de la réalité qui nous place *au-dessus* de ce qui est et de ce qui nous semble être. Concurrencer Dieu, le dépasser même par la seule vertu du langage, tel est l'exploit de l'écrivain, spécimen ambigu, déchiré et infatué qui, sorti de sa condition naturelle, s'est livré à un vertige superbe, déconcertant toujours, quelquefois odieux. Rien de plus misérable que le mot et cependant c'est par lui qu'on s'élève (...)

E. M. CIORAN

Le mot est d'une substance chimique ténue qui opère les plus violentes altérations

R. BARTHES

Outre la justesse exégétique de cette recherche

Cette section vise, avant toute chose, à réaliser une espèce de didascalie, dans laquelle l'auteur et le lecteur pourront saisir les différents rôles que tiendront, comme des protagonistes théâtraux, les idées de cette recherche. Le ton y sera posé, comme le contexte d'une pièce. Nous tenterons de restituer, de manière un peu obsessive, ce que le *langage* a d'inlassablement grave.

La genèse de ce projet trouve ses quartiers dans cette phrase de F. Scott Fitzgerald, portant sur l'*extase du bonheur*, retrouvée de manière fortuite sous

la plume d'E. M. Cioran : « Il me fallait l'emporter avec moi le long de rues tranquilles et en distiller d'infimes fragments dans de petites phrases »¹. C'est avec une certaine pitrerie, que ce bref énoncé résumait rondement la besogne essentielle du citoyen. Ainsi : ne peut être sujet politique que celui ou celle qui cherche à s'investir dans un tel exercice de distillation. L'enjeu que tente d'instaurer cette didascalie, le premier, comme le tour de force d'une brève mise en scène, sera de mener le lecteur vers la reconnaissance d'une manœuvre nécessaire à l'exercice de la *citoyenneté*. La recherche, quant à elle, se donne pour tâche un certain défrichage, appelant une lecture attentive *du* politique reposant à la fois sur des enjeux épistémologiques et s'inspirant d'une attitude sceptique face au langage. Enfin, c'est dans une certaine déléation que marine et se dessèche subtilement la *citoyenneté* de nos jours. Nous souhaitons nous hasarder au sein du langage en vue de concocter un remède, avant qu'il ne nous reste que l'art de la thanatopraxie pour en honorer (peut-être une dernière fois) la praxis.

Le Politique... et le problème sceptique qu'il pose

À la question « Qui doit gouverner ? », Karl Popper déclinait de manière absolument diligente à risquer une réponse. Il faisait, en tout premier lieu, remarquer le terrorisme qui se terre sous une telle question. Car si nous acquiesçons à la manière avec laquelle elle nous demande d'y répondre, nous n'avons d'autres choix que de nous en remettre à des « (...) réponses autoritaristes comme *les meilleurs, les plus sages, le peuple ou la majorité* (la question incite d'ailleurs à formuler des alternatives stupides comme (...) *les capitalistes ou les travailleurs*) »². Popper insiste, ici, sur la correspondance qui s'opère entre gouvernance et connaissance. Cette correspondance peut se résumer ainsi : il n'y a pas de source absolue ni à la connaissance ni à la bonne gouvernance³. Un tel scepticisme dans notre manière de

¹ Cioran, *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Paris : Gallimard, 1986, p. 180

² Karl Popper, *Sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris : Rivages, 1998, p. 132

³ *Idem*, p. 133

concevoir ces deux champs, comme Jacques Bouveresse le dit à propos de l'avenir, est : « (...) l'avenir qui se réalise, s'il diffère effectivement toujours du présent, ne le fait jamais de la façon qui avait été voulue ou espérée. »⁴ Ce qui ne laisse que très peu de marge de manœuvre et au politique et à la philosophie. Et c'est en ce sens qu'il est mieux de procéder à la négative, comme nous allons le préciser.

Dans les deux cas, il s'agit là d'un *problème sceptique*. L'idée, face à un tel problème, reste alors et avant tout le rejet de mauvaises questions. En l'occurrence, ici, Popper affirme que la question « Qui doit gouverner ? » est erronée, et il en propose le rejet. Nous ne croyons pas devoir creuser cet argument plus loin. Il paraît déjà assez clair. Mais disons au minimum ceci : l'astringence à laquelle nous convie une telle question est peu souhaitable, vu l'absurdité qu'elle exige de nos réponses et surtout parce qu'une telle conception du *pouvoir*, concordant en tout point avec ce type de *réponses autoritaristes*, suggère une contraction conceptuelle embastillant ses lieux (ceux du pouvoir) à des limites qui ne peuvent que reconnaître que le langage est lui aussi un lieu de pouvoir. D'autant plus que des conséquences pratiques graves peuvent résulter d'une telle constriction du champ que recouvre le *pouvoir*. À savoir, par exemple, que le *pouvoir* n'errerait que dans le creux d'un découpage limité auquel nous soumettent de tels couples binaires, composés d'*universaux*. De ceux-ci, par ailleurs, nous n'avons aucun moyen de prouver leur extension dans le monde dit *réel* (sinon par un travail de statistiques et de chiffres), comme par exemple *les capitalistes, les travailleurs, le peuple*, etc. Ainsi, penser le problème du politique en ces termes est une double méprise : a) car elle procède d'un mésusage du langage cherchant à justifier un lieu clos où serait embastillée la possibilité du *pouvoir*, autrement dit une version curieusement amoindrie du *pouvoir* et b) parce qu'une telle manière de concevoir le *pouvoir* évite la question du langage dans ses affaires. Bref, en laissant tomber la question « Qui doit gouverner ? », nous laissons tomber, de

⁴ Jacques Bouveresse, Essais III. *Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille : Agone, 2003, p.44

facto, un pan de l'analyse classique en science politique qui s'orchestre autour d'un type de dichotomie s'articulant sur des couples binaires antinomiques comme *riches / pauvres*. De fait, suite à ces considérations, il semble que seule la reconnaissance d'une *politeia*, dont le caractère entre dans un certain mimétisme avec la démocratie, puisse permettre, à tout le moins, de nous écarter de cette appétence pour une telle question, convoquant des réponses pareilles au problème du politique.

Vu l'inanité d'une discussion en des termes aussi minimes, puisqu'ils sont, finalement, susceptibles, d'une manière assez vague, de nous offrir une réponse (sensée) à la question du politique, Popper suggère une autre question. Et bien que le philosophe autrichien propose une même question mais sous deux formes, une pour le domaine de l'épistémologie et une pour celui du politique, nous désirons en rester à la simplicité de celle qu'il esquisse pour le domaine de la connaissance : « [d]e quelle manière pouvons-nous espérer déceler et éliminer une erreur ? »⁵. C'est, pour Popper, la seule bonne question à poser, vu le *problème sceptique* que posent et le domaine de la connaissance et le domaine de la gouvernance. Nous supposons que ces domaines sont, au minimum, dans un rapport d'adjacence. Puisqu'ils sont, à leur manière (et peut-être est-ce seulement là qu'ils diffèrent réellement), des lieux où nous tentons d'épiloguer, dans les différentes formes que propose l'exercice qui consiste à débattre, sur les meilleures articulations à annexer à notre *traduction du monde*. Pour le moment, contentons-nous d'annoncer que le problème que nous proposons, dans les deux cas, trouve son origine dans une *croissance erronée* ; c'est-à-dire la croyance en l'*impunité du langage*. C'est, déjà, une *erreur* de corroborer une telle croyance, et c'est, par le fait même, oublier que le *pouvoir* est, avant tout, *dans* le langage.

⁵ Popper, *op.cit.*, p. 134

Politeia, langage et liberté

Partons, déjà, de là : le langage présente son lot d'épissures – si nous acceptons l'analogie qu'il est comme un *cordage toronné*, les mots étant les torons. Et celles-ci risquent de faire tourner la pratique citoyenne à vide. Car celle-ci, dans la mesure où elle ne peut pas prendre part à la *politeia* sans une certaine liberté, ne pratique rien. Et donc, elle ne change rien. Laissons de côté la complaisance avec laquelle nous avons considéré nos *opinions* comme l'expression d'une pratique citoyenne significative. Elles sont objets politiques, certes, mais n'ont rien d'une pratique citoyenne sérieuse. Sinon, dire n'importe quoi serait la condition minimale pour qu'on puisse dire œuvrer dans cette pratique citoyenne. Encore faut-il, au minimum, qu'elles soient libres des épissures de notre *langage*, qui en permettent la formulation. Faire autrement, ce serait là, procéder de cette contraction conceptuelle du pouvoir, qui lui réserve des limites obtuses, nous empêchant de voir que langage est tout entier lesté de *pouvoir*. Nous inclinons à penser – pour les raisons qui traversent l'entièreté de cette recherche – qu'entreprendre la tâche qu'exige la pratique citoyenne réclame, avant tout, de reconnaître la menace et le danger que couve notre langage. C'est là, déjà, le critère premier pour qu'une pratique citoyenne puisse s'insérer significativement dans le jeu de la *politeia*.

La vie politique, au sein d'une *politeia démocratique*, c'est, en fin de compte, la vie *dans* le langage. Et au problème sceptique que pose l'idée d'une bonne gouvernance, nous proposons un regard politique sur le langage, et un retour *dans* le langage. Faisons, avant de poursuivre, quelques remarques sur le plan terminologique. Nous ferons référence ici au terme *politeia*, entendant par lui la *constitution* d'un régime politique. Nous aurions tout faux de croire, comme le suggère Jean-Charles Jobart, que la *politeia* puisse être un « (...) régime politique lié à l'ethos de la Cité mais sans lui ôter une dimension polémique typique des débats

d'idées »⁶. Nous inclinons à croire que l'*éthos* d'une communauté étreint la *liberté* d'une pratique citoyenne. L'*éthos* sera entendu ici comme le résultat direct de la *traduction du monde* qu'opère, par elle-même, la *langue* d'une communauté. Car l'*éthos* d'une communauté n'est, en fin de compte, que le résultat ou l'expression des conséquences de cette *traduction du monde* que porte, en et avec elle, la *langue* d'une communauté. De quelle manière pouvons-nous nous attendre à un *débat d'idées* si celles-ci sont encore aveugles de leur détermination dans le langage ? Nous marquerons en détail le parallélisme entre la *langue* d'une communauté et l'*éthos d'une cité* lors de l'introduction.

De cette manière, une *politeia* de type démocratique, exigeant par principe la liberté de chacun(e)s⁷, doit accepter que la *liberté*, dans ce cadre, ne peut être saisie autrement que *dans* le langage. Cela voudrait dire que la *politeia*, dans sa forme démocratique, ne doit pas être *liée* à l'*éthos*, mais liée au principe que proposait Popper, vu l'absence d'une source absolue de la connaissance / gouvernance. Ce problème sceptique, problème originel du politique, n'épargne pas l'*éthos d'une communauté*. Il n'est pas exempt des conséquences d'un tel problème. Tout comme la *langue* d'une communauté, entendue comme une certaine *traduction du monde*, ne peut l'être non plus. Rappelons seulement qu'au problème sceptique que pose la question de la bonne gouvernance, la *politeia* doit s'instituer sur un mouvement négatif : refuser l'erreur. Ce refus doit trouver son départ *dans* le langage, dans le langage politeien (celui qui doit avoir la prétention, au minimum, de participer à la *politeia*).

Ainsi, la liberté, en démocratie, c'est celle qui doit se soustraire à l'*éthos de la cité*, hors de l'oppression qu'exerce la *langue* d'une communauté. C'est par elle qu'un accès significatif à la *politeia* s'ébauche. Pour ce faire, il faut déjà nous libérer

⁶ Jean-Charles Jobart, « La notion de Constitution chez Aristote », *Revue française de droit constitutionnel*, n°65, 2006, p. 2

⁷ Aristote, *Les politiques*, Paris : Flammarion, 1990, p. 417

d'une mauvaise croyance. Celle qui suppose l'impunité du langage. Nous nommerons *politeienneté*, la capacité pour une pratique citoyenne de participer à la *politeia*, lorsque celle-ci est libre de la dictature du langage ; nous nommerons cette liberté, tout bêtement, la *liberté politeienne*. La recherche portera sur ces notions, tout en tentant de faire valoir l'importance de reconnaître que la participation à la *politeia* est un exercice d'appréciation de notre *traduction du monde*, suggérant alors que la vie politique est une vie à laquelle nous prenons part *dans* le langage. Et, que la *politeienneté* exige, à la manière d'un *jeu de langage* (1.1.6), certaines conditions d'usage.

En « Science Politique »

Il y a fort à parier qu'une éthique des usages du langage devrait être, par elle-même, un lieu d'investigation privilégié en « science politique ». Le discrédit que nous accordons au langage lui-même en « science politique » prend certainement ses fondements dans ce qu'il ne semble pas, par lui-même, poser problème. Ceci est une erreur. Le plus grand défi pour nous reste qu'il n'y a que le langage qui puisse être à la fois et son propre hôte et l'appareil de sa propre distillation. Depuis les travaux de Ludwig Wittgenstein, nous savons que le langage regorge de « sortilèges » (pour reprendre, en partie, le titre du troisième essai de Jacques Bouveresse *Wittgenstein et les sortilèges du langage*). C'est en cela que l'*extase du bonheur*, chez Fitzgerald, et les *sortilèges du langage*, chez Wittgenstein, ne se différencient que très peu l'une des autres, puisque pour décanter leur opacité respective, il ne nous reste en fin de compte qu'à en « distiller d'infimes fragments dans de petites phrases ». Nous savons que la distillation sépare ce qui peut être séparé. Et le scepticisme, en l'occurrence, est une entreprise de distillation philosophique. C'est pourquoi nous disons vouloir réinjecter un certain scepticisme dans notre conception du *langage politeien*.

En suggérant une analyse *du* politique qui cherche à investiguer, d'abord, le langage, nous proposons de prendre ceux-ci (pouvoir et langage) dans toute l'ubiquité

qui caractérise le mimétisme qui les resserre l'un sur l'autre. Maintenant, c'est d'un pas suivant la cadence de l'épistémologue et/ou de la philosophie du langage, sous les accords d'un certain scepticisme philosophique, que nous nous engagerons dans l'étude de ce qui semble être l'aporie fondamentale que pose le *problème philosophique sceptique du politique* ; c'est-à-dire l'*orthonymie*.

PARTIE 1

INTRODUCTION : DU SCEPTICISME EN POLITIQUE *

CHAPITRE I

TRADUCTION DU POUVOIR

Dites ce que vous voulez, aussi longtemps que cela ne vous empêche pas de voir ce qu'il en est. (Et lorsque vous verrez cela, il y a un bon nombre de choses que nous ne direz pas.)

Wittgenstein

1.1 *Traduction du monde*

Pour l'heure, comme le notait Willard Van Orman Quine, « [n]ous déconstruisons opiniâtrement la réalité en une multitude d'objets identifiables et discernables »⁸. Et si la science politique a pour objet commun les « rapports de pouvoir », alors c'est bien à participer d'une telle science que nous nous exerçons en nous attardant sur le cas de cette dite « déconstruction ». Cette activité de *déconstruction*, que le langage permet de mener à bien ou à mal, nous entendons en faire un *lieu de pouvoir* singulier, dans lequel s'initie un certain *rapport de force*. *Rapport de force* que nous entretenons avec l'image que nous nous faisons de *notre* « monde ». À côté, là, loin des considérations pour le langage, il y a un lieu commun dans lequel nous nous plaisons à concevoir le « monde » comme s'il se donnait, sans entraves, parmi les mots qui nous permettent de le saisir (ou connaître). C'est à l'intérieur du langage, entreprise collective et sociale, que repose notre *patron*

* Le/la lectrice/lecteur voudra bien ne pas tenir rigueur à l'auteur de s'être fait long, au cours de l'introduction, à justifier son objet d'étude et le lien l'arrimant au politique.

⁸ Willard V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris : Aubier-Montaigne, 1977, p. 13

*objectifiant*⁹ (pour reprendre l'expression de Quine) à partir duquel l'ébauche d'une *traduction du monde* devient, pour le sujet, possible. La *politeia* suppose toujours, en quelque sorte, que nous puissions participer à cette *traduction du monde* sur laquelle s'accorderont, et s'accordent déjà, les pratiques de notre communauté.

De manière plus générale, disons ceci : il n'y a pas d'accès privilégié au monde, il n'y a que le langage qui puisse en concéder l'accession (toujours partielle), par le biais de cette *déconstruction / traduction*. Il n'y a d'intimité qu'entre le *langage* et le *monde*, c'est en lui (le langage) que reposent nos *patrons objectifiants*, s'appuyant sur un amas d'inférences possibles afin de juger le monde. Il est difficile de comprendre les raisons pour lesquelles nous tâchons, en science politique, à oublier qu'il y a là quelque chose de grave. Bertrand Russell, philosophe et logicien de profession, abandonnait ses lecteurs et lectrices, dans la conclusion de *L'art de philosopher*, de cette manière :

Nous sommes tous perpétuellement en train de faire ou d'accepter des inférences ; or, bon nombre d'entre elles, bien quelles soient à première vue convaincantes, sont en fait fausses. Quand notre action est guidée par une inférence fausse, nous risquons fort de ne pas atteindre notre objectif. En politique et en économie, l'argumentation est la plupart du temps erronée.¹⁰

Une telle réflexion paraîtra saugrenue ou fade en pertinence, bien entendu. Elle étonnera vaguement, car elle semble procéder d'une banalité profonde, d'un truisme qu'il vaudrait mieux taire. Pourtant, une telle constatation se décline, pour qui veut bien distiller les quelques conséquences qui y tardent, vers des lieux *aporistiques*. Ce que le fragment propose, malgré l'extrême évidence qui le caractérise en surface, n'est pas sans intérêt. Sans langage, il n'y a pas à poser la question *du* politique ; car sans le langage, pas d'inférences possibles ; sans l'intervention d'inférences, les

⁹ Quine, *op. cit.*, p. 13

¹⁰ Bertrand Russell, *L'art de philosopher*, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 61

actions ne sont que des asservissements *déterminés*, sans possibilité de changement. Vouloir faire valoir le contraire ne saurait éviter le non-sens¹¹.

Après tout, une attention portée au langage est indispensable pour peu que nos inférences ou notre langue, lieu exemplaire de toute production idéologique, aient une influence sur nos actions. Que certains et certaines cherchent à faire reposer le domaine du politique sur l'action, cela n'est gênant qu'en un certain sens. Celui, en l'occurrence, qui nous pousserait à croire qu'il serait possible de refuser l'efficacité que nous devons supposer à notre langage sur les actions que nous entreprenons. Nous serions dressés au langage affirme Wittgenstein : « (...) l'enseignement au langage n'est pas une explication, mais un dressage. »¹² La *connexion* entre le langage et nos actions peut se dire ainsi : « [j]'ai été dressé à réagir à ce signe d'une façon déterminée, et maintenant j'y réagis ainsi. »¹³ Là repose le problème que pose le *langage ordinaire*, du moins dans le cadre de notre recherche. Voilà, en quelque sorte, comment nous pouvons comprendre le rapport de synonymie que nous souhaitons opérer entre l'*éthos d'une cité* et le *langage ordinaire*, c'est-à-dire la *langue d'une communauté*. Ce que l'un exerce comme pouvoir, l'autre l'exerce aussi, de la même manière. Ne pas reconnaître un tel lien, et les problèmes qui y sommeillent, ce serait confesser avoir érigé en « idole » l'éthos et/ou la langue d'une communauté. Ce qui revient à supposer l'impunité du *langage*, dont la langue n'est qu'une activation arbitraire / historique. Et par extension, ce serait caractériser l'*éthos* d'une communauté, encore, par de l'impunité. Et voilà que la pratique citoyenne tourne à vide, puisqu'en ces termes, elle n'arrive pas à porter atteinte à sa propre langue, son propre langage.

¹¹ Nous pouvons penser à la catégorie *synthétique a priori* d'Emmanuel Kant ou aux *idées divines / innées* de René Descartes qui sont des cas exemplaires de *non-sens*. Les positivistes logiques, comme Moritz Schlick par exemple dans *Théorie générale de la connaissance*, sont très éclairants à propos de ces *non-sens*.

¹² Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Paris : Gallimard, 2011, p. 29

¹³ *Ibid.*, p. 125

1.2 Langage, pouvoir et fascisme de la langue

Nous ferons intervenir ici certaines réflexions empruntées à Roland Barthes, puisque certaines rendent bien l'idée que le langage est le lieu de précellence à l'exercice du *pouvoir* :

[l]'innocence moderne parle du pouvoir comme s'il était un : d'un côté ceux qui l'ont, de l'autre ceux qui ne l'ont pas (...) ; nous croyons maintenant que c'est aussi un objet idéologique, qu'il se glisse là où on ne l'entend pas du premier coup, dans les institutions, les enseignements (...) Nous devinons alors que le pouvoir est présent dans les mécanismes les plus fins de l'échange social (...) notre vraie guerre est ailleurs ; elle est contre *les* pouvoirs (...) c'est que le pouvoir est le parasite d'un organisme trans-social (...) [c]et objet en quoi s'inscrit le pouvoir, (...) c'est : le langage – ou pour être plus précis, son expression obligée : la langue.¹⁴

Le sémiologue français propose de contrarier une manière de concevoir le *pouvoir*, cherchant dorénavant à le faire reposer dans le langage. Nous voyons qu'ici, Barthes, ajoute à la réflexion qu'avait développée Popper, sans la contrarier. Et c'est à partir d'un tel regard sur le *pouvoir*, que nous cherchons à faire reposer dans le langage un certain caractère politique. Bien sûr, nous ne suivrons nullement l'espoir que Barthes nourrit pour la littérature. Du moins, celle-ci n'a d'intérêt que sur un plan individuel. Nous proposons la *politeienneté* ; *pratique citoyenne*, singulière parce qu'elle n'est plus dupe du *langage ordinaire*.

Ici, *langue* et *langage ordinaire* ont quelque chose en commun. Et l'intérêt pour l'une et l'autre peut être, parallèlement, celui que la philosophie du langage a développé pour le *langage ordinaire*, le *langage de tous les jours*. Car, tout comme la langue, le langage ordinaire « (...) est dès l'origine une forme de connaissance, une structuration du monde, une vision du monde (...) »¹⁵, une *traduction du monde*. En ce sens le *langage* n'est pas, à proprement parler, la même chose que la *langue* ou ce

¹⁴ Roland Barthes, *Leçon*, Paris : Éditions du Seuil, 1978, p. 12

¹⁵ Bruno Ambroise, « Relativisme et engagement ontologique chez Quine ; Retour sur les thèses quiniennes de l'indétermination », Actes de colloque de Barbizon, 1999, p. 3

que nous entendons par *langage ordinaire* : « [l]e langage se rapporte en effet plutôt à l'expression de la pensée, et la langue au parler particulier d'une communauté et au système de signes qui le soutient. »¹⁶ Le problème que pose la langue est le suivant : entendu que c'est à partir de sa langue, dont la vivacité dérive d'une communauté linguistique, que le sujet du langage – la langue étant pour lui ce qu'un *manuel de traduction*¹⁷ est pour quiconque cherche à traduire –, peut se donner une *traduction du monde*. La langue étant « un système d'accords et de désaccords »¹⁸, sorte de *déontologie du langage*. C'est donc un système auquel nous serions, dès l'enfance, dressé(e)s. C'est pourquoi nous forçons ici une tension entre *politeia* et *langage ordinaire* ; puisque le *langage ordinaire* exerce une pression sur notre capacité à participer de cette *politeia* (cette *pression* sera nommée plus loin l'*orthonymie*). Car, en fin de compte,

(...) apprenant le langage, nous apprenons aussi à voir le monde comme les autres, c'est-à-dire, en définitive, à connaître le monde comme les autres, à *communier* dans cette vision du monde. (...) Comme dirait Wittgenstein, nous sommes dressés, dans et par l'apprentissage du langage ordinaire propre à notre communauté qui devient le mien, à voir parce qu'à dire le monde comme les autres.¹⁹

Au fond, ce que soutient un tel fragment, c'est que le *langage ordinaire* exerce, en quelque sorte, une espèce d'*obligation à connaître le monde comme les autres*, puisque nous serions *dressés à réagir* aux signes d'une langue de manière *déterminée*. Roland Barthes nomme cette *obligation*, ou cette manière déterminée de réagir aux signes – sans scrupule pour la dureté du propos – le *fascisme de la langue*. La « (...) langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas

¹⁶ Antonia Soulez, *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris : PUF, 2004, p. 7

¹⁷ Nous verrons avec Quine, dans la deuxième partie de cette recherche, de quelle manière une telle analogie est justifiée.

¹⁸ Antonia Soulez, *op. cit.*, p. 51

¹⁹ Bruno Ambroise, *op. cit.*, p. 3

d'empêcher de dire, c'est obliger à dire »²⁰, écrit-il. Voilà ce que le *langage ordinaire*, celui que nous pratiquons au fil de cette vie de tous les jours, dans notre communauté respective, suppose comme *pouvoir* (dans le langage). Il s'ensuit que le *fascisme de la langue* tient à lui seul la raison pour laquelle notre langage doit être tenu, a priori, pour problématique. Il faudra d'abord tenter d'offrir une mécanique à ce *fascisme*, puisqu'un peu de rigueur exige au minimum une telle chose. Et aussi parce que celui-ci est censé nous permettre d'extraire du langage le *pouvoir* qui y est exercé, à notre insu. De là, pourrions-nous affirmer qu'un langage considéré comme indemne, n'est d'aucun secours pour répliquer au problème sceptique que pose le politique, bien au contraire. Comme nous l'avons déjà proposé, une telle manière de concevoir le langage fait tourner à vide notre pratique citoyenne.

1.3 *L'exploration radicale du politique*

Qui souhaiterait se presser à l'exploration radicale du politique ne peut souhaiter entreprendre la pénétration d'une telle entreprise qu'en s'appuyant (sciemment ou non) sur une conception (quelconque) du langage. De manière laconique, nous pourrions oser faire rondement et dire qu'il y a, au départ, deux postures possibles : l'une consiste à nous fier au langage, l'autre exige que nous nous en méfions. Bon nombre d'œuvres philosophiques, issues de ce que nous pourrions désigner sous l'appellation grossière et inconsistante de « philosophie analytique » – philosophie dans laquelle l'analyse du langage prime –, nous contraignent à emprunter la deuxième voie (nous pouvons déjà annoncer notre posture sceptique).

D'autres tiennent et tiendront cette philosophie pour austère ; trop austère pour le genre de recherche que nous tentons de mener en science politique – parce qu'on la croirait, à tort, seulement capable d'aboutir à un conservatisme moribond. Pourtant, bien que notre époque puisse nourrir certains préjugés à son égard, les arguments reposant sur cette philosophie nous contraignent à devoir

²⁰ Roland Barthes, *Leçon*, op. cit., p. 14

reconnaitre leur valeur incontestable, si nous avons de la sympathie pour la vérité (loin de ce qu'elle peut être au regard des pragmatistes, la réduisant qu'à un fin tour de rhétorique) et nourrissons, surtout, une certaine répugnance philosophique pour une manière précise d'encenser le *non-sens*. Le style analytique, comme Pascal Engel le rappelle, « (...) est, comme la démocratie, le moins mauvais dont on dispose (...) »²¹. Cela suppose, déjà qu'on peut admettre qu'une méthode puisse être, plus ou moins, hors de l'univers normatif. Certainement, « (...) toute justification est circulaire, et fait appel aux propriétés mêmes de l'idéal à défendre. Et de même qu'il y a une justification inductive de l'induction, il y a une justification inductive de l'idéal analytique et philosophique : dans l'ensemble, et dans le plupart des cas, il vaut mieux être clair et argumentatif (...) »²². Voilà qui est dit.

Par ailleurs, qu'aucune autre entreprise ne possède de réelle valeur sinon celles qui s'abusent à une forme de querelle acharnée avec le *langage*, s'écartant par là même promptement de tout contenu strictement idéologique, telle est peut-être la seule voie à laquelle nous convie cette philosophie dite *analytique*, rompant avec les vieux systèmes philosophiques *prêts-à-penser*. Une telle posture nous suffit. Et que le langage puisse parfois sembler fonctionner sans ennui – nous avons tous et toutes fait l'expérience de son efficacité – n'y enlèverait rien. Et comme nous avons tenté, brièvement, de le dire ; on ne peut que constater qu'en science politique, du moins dans le champs dans lequel celle-ci s'isole, le *langage* nécessite que nous puissions le considérer, tout aussi bien qu'un autre, comme « objet d'étude » – et même, peut-être, en est-il le plus grave.

1.4 En attendant la science ; liberté dans le langage

« La maladie d'une époque se guérit par un changement dans le mode de vie des hommes, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être guérie que

²¹ Pascal Engel, « Le rêve analytique et le réveil naturaliste », dans: *Le Débat*, n° 72, 1992, p. 99

²² *Idem*

par un mode de pensée et un mode de vie transformés, et non par une médecine qu'un individu a inventée »²³, écrivait Wittgenstein – le langage est une activité humaine, un *art social* pour reprendre l'expression de Quine, ayant le pouvoir de *guérir la maladie d'une époque*. Agir sur notre langage s'avère être, avec Wittgenstein, une intervention éventuellement *politique*, c'est là notre bonification, afin de *guérir une époque* sous l'emprise d'un éthos, sous l'emprise d'une *traduction du monde* défectueuse. Nous avons, sur ce cas, déjà rappelé l'idée qu'il est inconcevable que le sujet puisse changer les faits (cela va de soi). À dire vrai, il ne peut changer que les frontières de l'image qu'il a du « monde », qui elle se constitue *par et dans notre* langage. Ceci signifie, entre autres choses, et simplement, que le monde ne peut être connu qu'à l'intérieur du *langage*. Les frontières de l'un coïncident avec celles de l'autre (en un sens particulier, qui sera développé plus tard). Bien que cette délimitation puisse sembler banale, à première vue, il s'en faut de peu pour que nous cessions de nous rappeler que le langage, lui-même, n'est jamais exempt de malformations de toute sorte. Et ces malformations, sur lesquelles nous pensons pouvoir connaître *notre* monde, sont à l'origine de bon nombre d'abus de langage, récusables (dans le jeu de la *politeienneté*). Nous ne semblons pas encore l'avoir admis, ni même compris.

Penser, serait « (...) essentiellement l'activité qui consiste à opérer avec des signes »²⁴, écrit Wittgenstein. La *pensée*, de son côté, serait « (...) la proposition pourvue de sens (...) »²⁵. Le sujet n'a de rapport de force qu'à l'intérieur du langage²⁶, et en aucun cas n'en aurait-il sur autre chose que celui-ci. Sans signes, sans langage, il n'y a pas de *pensée*. Nos *modes de pensée* n'ont d'existence que dans le langage. Jacques Bouveresse en déduisait alors que « (...) déterminer les limites de la

²³ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris : Gallimard, 1983, p. 126 -127, cité dans : Jacques Bouveresse, *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p. 44

²⁴ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Les éditions de Minuit, 1987, p. 119

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1993, p. 50

²⁶ Ici, nous laissons tomber la possibilité de tuer. Tuer ce n'est pas établir un rapport de force, c'est éviter de devoir en établir un. C'est éviter le problème fondamental du politique.

pensée et déterminer celles de l'expression de la pensée constituent nécessairement une seule et même chose. »²⁷ Wittgenstein affirmait justement que nous avons uniquement accès à l'*expression de la pensée* « (...) car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions donc pour penser ce qui ne se laisse pas penser) »²⁸. Ceci exemplifie, dans toute la radicalité que peut renfermer un tel argument, qu'il n'y a que l'*expression de la pensée*, le langage lui-même, qui puisse être réellement objet d'étude, et l'objet sur lequel nous devons intervenir lorsque nous cherchons à participer à la *politeia*, pour qui refuserait de penser ce qui n'est pas pensable. Et finalement, si l'expression de la pensée n'est autre chose que le langage lui-même, alors en travaillant sur ce dernier, il serait possible de (se) guérir (de) *la maladie d'une époque*.

Nous proposons, sans grande prétention, de revisiter le politique, suivant les sentiers esquissés par Wittgenstein et certains arguments à saveur sceptique, afin de guérir notre citoyenneté, maintenant *malade*. *Malade*, écrivons-nous, puisqu'elle ne semble pas se laisser saisir comme responsable de la *politeia* qui, nécessairement, doit se jouer *dans* le langage²⁹. Ce qui la garde bien de participer *réellement* à l'*institution* de la société, la *politeia*. Notre *traduction du monde* est donc l'expression de la façon que nous avons de le penser. En revanche, ce n'est pas le monde que nous devons chercher à maîtriser (besogne de la science), mais le langage (corvée politique et philosophique). Qu'en dépit de l'absence de disparité avec laquelle nous investissons le lien qui les unit, une observation attentive motive, et même prouve en

²⁷ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 119

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 31

²⁹ Nous ne sommes pas dupes au point d'oublier qu'il y a les armes, qui, encore à certains endroits, en empêche la pratique. Seulement, avant et après les armes, il restera toujours le terrorisme du langage. Bien certainement, nos considérations concernent une démocratie malade. Nous la postulons ici, déjà. Le problème que posent les armes est d'ordre éthique et pratique. Comme la démocratie appelle déjà, en elle-même, une éthique refusant l'utilisation des armes comme argument, alors nous écartons le problème qu'elles posent. Et comme la solution aux armes ne pose qu'un problème d'ordre pratique, cela ne nous concerne très peu ici. Puisque nous cherchons à nous confronter à des problèmes d'ordre théorique, présentant un réel défi (sur ce même plan). L'absence d'armes ne garantira jamais la santé d'une démocratie.

quelque sorte, que seul du second il serait absurde d'y voir et de prétendre à une quelconque *détermination*. C'est là, d'ailleurs le cœur de notre problématique. À savoir la croyance que « (...) chaque terme cache derrière lui une entité non linguistique, sa signification (...) »³⁰. C'est là le *mythe de la signification*.

L'évocation n'a rien de gratuit, puisque le premier *terrorisme* qu'exerce le *langage ordinaire* – lorsqu'il lui est supposé un caractère indemne – porte, par ailleurs, sur notre liberté. Un leurre important, puisque nous sommes menés à croire que la liberté pourrait être atteinte autrement qu'à l'intérieur des contraintes qui sont les nôtres ; c'est-à-dire celles de notre *langage*. Finalement, si la liberté est, comme Roland Barthes le suggère, « (...) non seulement la puissance de se soustraire au pouvoir, mais aussi et surtout celle de ne soumettre personne, il ne peut donc y avoir de liberté que hors du langage. Malheureusement, le langage humain est sans extérieur : c'est un huis clos »³¹. Nous tiendrons la liberté, admise comme la *puissance de se soustraire au pouvoir*, comme *liberté politeienne*. Il n'y a de participation effective à la *politeia* qu'à l'extérieur du dictat du langage. C'est là l'occasion d'une dichotomie « dictature / politeia ». Malgré l'excès qu'elle présente en apparence, une telle dichotomie renvoie seulement au fait qu'une *pratique politeienne* n'est possible que si nous ne tenons plus le langage pour indemne. Dans le cas contraire, c'est la dictature du langage qui l'emporte. Car, dans tous les cas, de quelle manière pourrait-on admettre participer à l'institution de la société sans cette *liberté politeienne* qui cherche à se soustraire au pouvoir qu'exerce le langage ? Léger tracas : cela oblige à admettre qu'aux conditions permettant l'accession à cette *liberté dans le langage*, doivent être reconnues certaines contraintes. Des contraintes que seules les limites de notre langage sauraient indiquer. C'est là, en partie, une des conséquences de s'être trouvé à reconnaître qu'il y a, dans le langage, du *pouvoir*. Avant de poursuivre, voici quelques considérations motivant notre choix à « résoudre

³⁰ Christiane Chauviré, Jérôme Sacku, *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Paris : Ellipses, 2003, p. 51

³¹ Roland Barthes, *Leçon*, op cit., p.15

» (le terme est encore trop fort), disons à édulcorer au minimum, le *problème sceptique*, que posait Popper à la bonne gouvernance, d'une manière tout aussi sceptique.

1.5 Problèmes philosophiques

La recherche actuelle s'inscrit dans une démarche pleinement philosophique. Et c'est d'ailleurs à la manière dont Wittgenstein entendait le travail du philosophe que nous cherchons à traiter notre problématique : « [l]e philosophe traite une question comme une maladie »³² ; « [t]oute philosophie est critique du langage »³³. Ces deux fragments ne signifient pas autre chose que ceci : aux pieds de la philosophie il y a le langage, le *langage malade*. La philosophie cherchera donc à voir les maladies du langage comme les symptômes d'une confusion³⁴. Une de ces confusions, par exemple, relève d'une manie à vouloir voir dans l'usage de *substantifs* – dans la langue ou dans le langage ordinaire (ils sont, sur le plan théorique, le même objet) – un lien, entre le mot et la chose qu'il désigne, comme s'il en était le *nom*, qui n'a d'autre justification que la croyance en un *non-sens*. Parce que, comme le dit Soulez, « (...) aux substantifs de la langue, le philosophe est tenté, par analogie, de faire correspondre des entités. Autrement dit, le substantif est une malformation du langage ordinaire, une maladie grammaticale. »³⁵ Cela montre de quelle manière le *langage ordinaire* peut induire en erreur. Nous avons proposé un exemple dans lequel nous pouvons *faire correspondre des entités* à des catégories comme *les capitalistes, les travailleurs, le peuple*, etc. L'analogie consiste à croire que le monde et le langage ont la même forme. Cela ne peut être le cas, du moins, cela ne peut-être pensé. De là l'idée d'un *langage malade*, procédant d'un *non-sens*. C'est comme si le fait que nous puissions dire *le peuple* nous pousse à croire qu'une

³² Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 2011, p. 139

³³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1993, p. 51

³⁴ Antonia Soulez, *op. cit.*, p. 92

³⁵ *Ibid.*, p. 54

entité réelle lui correspond. Alors que nous ne saurions décrire une telle chose, sinon qu'en restant dans le flou.

Le *non-sens*, dans l'exemple précédent, relève de la croyance en une *connexion* entre le mot et la *chose* qu'on lui suppose analogue, plutôt qu'un *lien de représentation*³⁶. La notion de *connexion*, nous dit Soulez, semble faire « (...) appel à un *acte mental étrange* qui interviendrait en plus entre les signes du langage et ce qu'on croit qu'ils *représentent* en dehors du langage. »³⁷ Un tel acte mental n'est pas possible, simplement car « (...) avec le langage, je ne puis sortir du langage. »³⁸ C'est le *non-sens* sur lequel repose la notion de *connexion* qu'il nous faut examiner, car en fin de compte « (...) faire comprendre un langage, de quelque manière que ce soit, présuppose déjà un langage. »³⁹ Voilà en quoi consisterait un *langage malade* qui, tout en faisant correspondre des entités aux mots, suppose une *connexion* qui exigerait qu'on puisse sortir du langage, du *langage signifiant*, de ce qui peut être pensé. Voilà déjà une croyance qu'il nous convient de dissoudre. Elle nous éloigne de ce que sont, en réalité, *pouvoir*, *liberté* et *citoyenneté*. Car il doit être entendu que ce triptyque, propre au domaine du politique, soit assimilé à l'idée que rien ne peut sortir du langage ; et donc, c'est dans le langage que nous devrions tenter de les saisir. Dans le cas contraire, ce serait accorder beaucoup trop à la *liberté* (parce qu'on ne reconnaîtrait pas au langage sa part de pouvoir) et trop peu au *pouvoir* (car le langage en serait exempt).

Malgré cela, tout semble se passer comme si le langage résidait par lui-même dans l'immun, entièrement isolé du politique – sinon que nous le croyons être à une extrême-distance des problématiques dites « politiques ». Il nous faut bien reconnaître que tout ce qui dérive du politique, s'orchestre nécessairement en lui et par lui. Le *pouvoir* et la *liberté*, du moins, semblent en être prisonniers. Autrement dit, le

³⁶ *Ibid*, p. 38

³⁷ Antonia Soulez, *op. cit.*, p. 38

³⁸ Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, Paris : Gallimard, 1974, p. 55

³⁹ *Idem*

domaine du politique est et reste, de manière incessante, tout entier traversé par les problèmes qui sont ceux du langage. Nous devons apercevoir l'échec inévitable d'un langage assimilé comme indemne, ne serait-ce que pour les abus que nous commettons à en user d'une certaine manière, qui nous commande à croire que celui-ci n'a rien de politique. Nous avons, de ce fait, encore une chance à saisir en politique. Et nous procéderons, il est vrai, d'une *obsession* pour le langage.

Ce que nous pouvons mettre en relief maintenant, fait écho à ce que Wittgenstein révèle, influencé par aucune autre ambition que de chercher à mettre en lumière une certaine incongruité, des *problèmes philosophiques*. Les *problèmes philosophiques* n'ont jamais de *solution* à proprement parler. Ainsi, la philosophie ne peut prétendre pouvoir traiter les *problèmes* qui sont les siens comme la science le ferait⁴⁰. À vouloir traiter nos problèmes en philosophie, et par extension en science politique, comme le ferait la science, induit en erreur. D'une part, parce que la *science politique*, celle qui se penche sur le type de problème (davantage) *philosophique*, se distingue catégoriquement de la science. Wittgenstein écrit qu'une telle prétention relève de cette tendance qui « (...) est la source réelle de la métaphysique, et elle conduit le philosophe dans une obscurité complète. »⁴¹ Il en va de même pour le politologue qui œuvre avec les outils qui lui sont disponibles en philosophie. Voilà pourquoi nous conviendrons, avant tout, de renoncer à l'idéologique, et reloger nos efforts à tirer un argument autrement que par obsession pour *certaines croyances*, naissant d'une mauvaise manière de concevoir et le langage et ce que la philosophie peut exercer comme éclaircissement. Nous chercherons donc à faire appel à la lumière d'une forme particulière de solution, cherchant à fuir la normativité de l'idéologique. C'est-à-dire une *solution sceptique* :

⁴⁰ Quant à l'impossibilité pour un *problème philosophique* de se voir attribuer une *solution*, il serait bien de se référer au chapitre *Problèmes et solutions en philosophie* dans : Jacques Bouveresse, *Essais III Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p. 10-16

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Cahier Bleu*, Paris : Gallimard, 1996, p. 58 ; cité dans Jacques Bouveresse, *Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p. 11

(...) une solution sceptique à un problème philosophique sceptique commence par concéder qu'on ne peut répondre aux assertions négatives du sceptique. Si notre pratique ou croyance ordinaire est néanmoins justifiée, c'est parce que – en dépit des apparences contraires – elle ne requiert pas la justification intenable dénoncée par le sceptique.⁴²

Au problème sceptique que pose le politique, il ne peut y avoir de réponse. Le politique ne peut pas se défendre de *l'assertion négative* que pose l'absence d'une source absolue à la bonne gouvernance. En revanche, une solution sceptique saura nous rappeler qu'à ce problème sceptique, il y a néanmoins une pratique possible ; la *politeienneté*.

La philosophie critique, par elle-même, est une chose (et peut-être, peut-elle prendre plusieurs formes) ; la métaphysique est tout autre. Nous aurions tout faux d'attendre que la science politique affiche une quelconque indulgence pour cette dernière. Au contraire, elle devrait la dénoncer ; insidieusement même, s'il le faut (surtout si nous ne reconnaissons d'autre possibilité pour le domaine du politique qu'une culture démocratique). C'est, d'ailleurs, à partir d'une insuffisance propre au langage, partant de ce que nous avons présenté depuis le début, que Wittgenstein lui-même participa à la rendre notoire, que nous proposons de nous mouvoir. L'attribution d'une telle insuffisance au langage suppose que ce dernier puisse, de ce fait, exhiber le lieu constitutif du politique : l'*orthonymie* – que nous présenterons sous peu.

1.6 Confusion entre jeux de langage

Il nous faut d'abord s'affranchir des positions zélées et dramatiques qui gavent le langage d'excès de toutes sortes. Par ailleurs, défendre une *idéologie*, c'est toujours supposer et ravitailler cette impunité au langage contre laquelle nous nous instituons. C'est par le fait même surcharger celui-ci d'un sens qu'il ne peut lui-même

⁴² Saul Kripke, *Règles et langage privé*, Paris : Seuil, 1996, p. 81

contenir. Il nous faut user et/ou penser le langage autrement ; autrement que sous le regard du dramaturge, autrement que par des aspirations révolutionnaires. Ce qui ne veut pas dire moins rebelles ou renégates devant l'aphasie que produit une certaine manière de concevoir le langage. Pour l'instant, premier postulat à faire : le domaine du politique, c'est le lieu où le langage n'est plus considéré comme indemne. Et rappelons ceci : faire la promotion d'une idéologie, c'est toujours là une manière de sauver *un* sens, le *bon*. C'est donc, déjà, reconnaître que le *sens* fait défaut par lui-même, s'il faut contraindre, à l'aide d'une certaine verve rhétorique, une sorte de légitimité à nos aspirations et postures.

L'apparente impunité du langage se révèle être le *sortilège* capital que produit le *mythe de la signification*. L'origine d'une pratique citoyenne qui tourne à vide siège, en partie, dans une confusion particulière. Si nous en arrivons à un tel mythe, c'est parce que le *langage ordinaire*, propose un certain mode d'utilisation qui, *a priori*, peut nourrir l'idée qu'il entretient un rapport déterminé avec le monde. Cela relève d'une confusion que génère un malentendu sur les *jeux de langage*. Le Wittgenstein des *Recherches Philosophiques* suggère qu'utiliser le langage, c'est jouer au langage. En ce sens où le langage serait composé par différents jeux de langage, dans lesquels des règles, propres et uniques à ces jeux, s'appliquent. Une telle manière de saisir le langage, permet, en l'occurrence, ceci : « [l']expression *jeu de langage* doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie »⁴³. Acheter quelque chose à un marchand est, par exemple, une forme de vie à laquelle s'arrime un *jeu de langage*. Et nous pouvons imaginer autant de jeux de langage que d'activités comme celle-ci. Toutes nos activités comportent leur *jeu de langage*, exigeant leurs propres règles d'usage du langage sur lesquelles nous nous accordons et parvenons à mener à bien ces activités. Nous voulons seulement ici montrer de quelle manière la politesse est un jeu de langage qui porte sur notre *traduction du monde*. Et nous ne prétendons pas, ici, à prétendre

⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, op. cit., p. 39

ajouter quelque chose de plus à ce jeu. Nous ne le pouvons pas, de toute manière, comme le dit Pierre Hadot⁴⁴. Nous ne pouvons que tenter de le comprendre, de le décrire et d'éviter de le confondre avec un autre jeu de langage. Et c'est ce que nous tentons de remarquer ici, qu'à le confondre avec d'autres jeux nous mène à user du langage, alors que nous tentons de *jouer* à la *politeienneté*, sans la liberté qu'exige son jeu : libre du mythe de la signification.

Nous pourrions dire que *dans* le langage, il y a un *jeu de langage* que nous pouvons nommer *politeienneté*. Nous suggérons que participer à la *politeia* est une forme de vie particulière, une activité singulière : la *politeienneté*. Nous disons qu'il y a un *jeu de langage* qui lui serait propre. Nous cherchons à mettre de l'avant qu'il y a une confusion à éviter, qui consiste à aborder notre langage, dans la pratique de notre *politeienneté*, comme nous l'aborderions dans notre quotidien, usage ordinaire, qui lui s'accorde sur la langue et/ou l'éthos d'une communauté. Car au quotidien, cette *langue* et/ou cet éthos, nous les comprenons comme allant de soi.

En fin de compte, l'objet du *jeu de langage* qu'exige la *politeienneté* c'est la *traduction du monde*, sur laquelle nous nous accordons lorsque nous errons dans le quotidien. Et l'activité à laquelle s'arrime le *jeu de langage* en question n'est autre que l'appréciation de notre *traduction du monde*. Son jeu n'est autre que celui qui consiste à épiloguer sur notre *traduction du monde* en vue d'y déceler des erreurs. L'activité *politeienne*, en ce sens, ne peut pas entrer dans la sphère de l'économie, au sens où, comme activité, elle serait comme un calcul. L'économie n'est qu'un outil, accessible au pouvoir, qui lui, dans un *politeia démocratique*, s'accorde sur le résultat de notre activité politeienne : c'est-à-dire sur une *traduction du monde*. Cette activité est donc le *jeu de langage* qui permet de teinter l'économie, les lois, les mœurs et la langue, d'une certaine manière. Bref, considérer comme un *jeu de langage*, la *politeienneté* a ses propres règles d'usage du langage. Essentiellement, en ce qui nous

⁴⁴ Pierre Hadot, (2010). *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2010, p. 87

concerne ici, le *mythe de la signification* que produit la croyance en un caractère *déterminé* de la signification, que génère une première confusion sur notre utilisation du langage, nous éloigne du jeu de langage que nous avons baptisé *politeienneté*. Il nous éloigne de notre liberté *dans* le langage. C'est là, une première règle à respecter pour bien jouer sa *politeienneté*.

1.7 *Mythe, indétermination, cristallisation et orthonyme*

De part en part de la passerelle, qui sera érigée ici vers le domaine du politique, se trouve cette idée : le *mythe de la signification* participe à la *cristallisation du sens*. Et nous savons qu'une telle chose, que la *cristallisation du sens*, se présente comme le problème le plus fondamental du domaine du politique : « [i]soler la signification de l'appréciation amène inmanquablement au fait que la première, privée de sa place dans l'évolution sociale vivante (où elle est toujours entremêlée avec l'appréciation), devient objet ontologique, se transforme en un être idéal, coupé de l'évolution historique. »⁴⁵ Parler d'*objet ontologique* c'est là supposer au langage un privilège qu'il n'a pas : car c'est supposer qu'il accède au monde immédiatement. C'est là ce que suggère le *mythe de la signification*. Et ces quelques mots bakhtiniens aident à voir de quelle manière, alors qu'il y a *cristallisation du sens*, s'ébauche le désinvestissement ou le retrait *du* politique de notre rapport au langage, au moment même où nous en (ab)usons. C'est là sortir de notre *politeienneté*, c'est là que commence à tourner à vide notre pratique citoyenne.

Une telle *cristallisation* procède de la croyance en cette *connexion* à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Le *mythe de la signification* ne s'oppose donc pas seulement au scepticisme qu'entretiennent Wittgenstein et Quine à l'égard de la possibilité d'une compréhension déterministe de la signification, il est également la raison pour laquelle, comme nous cherchons à le laisser entendre dans ce fragment

⁴⁵ Mikhaïl Bakhtine, (V. N. Volochinov), *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1997, p. 150

recueilli chez Bakhtine, la *citoyenneté* est coupée de son rôle face à la *politeia*. En ce sens où, leurrée par le *mythe de la signification*, la *pratique citoyenne* entend se pratiquer ailleurs que dans l'appréciation de nos significations, ce qui la tient à distance de son implication politique la plus radicale, la plus significative : c'est-à-dire porter préjudice à notre *traduction du monde* lorsqu'il le faut, puisque c'est à partir d'elle que nous jugeons bon de croire qu'une croyance est justifiée, et donc qu'une action est justifiée. C'est donc sortir du *jeu de langage* qu'exige la *politeienneté* lorsque nous considérons notre langage être protégé par un tel mythe. Et pourtant, une analyse pointilleuse révèlera que notre langage n'a rien de déterminé.

Point de départ ; le langage souffre d'une insuffisance. Et l'embarras dans lequel cette insuffisance nous oblige à macérer s'amorce dans une anomalie singulière au langage : l'*indétermination de la signification*. La reconnaissance d'un tel vice, c'est celle que Willard Van Orman Quine et Ludwig Wittgenstein tentent de révéler lorsque tous deux abordent le *mythe de la signification*. Ce mythe induit en erreur. Il induit en erreur, parce qu'il laisserait entendre que la *signification* est, apparemment, pénétrée par de l'impunité ; elle serait, en un sens injuste, *déterminée*. Une telle croyance affranchit le langage de toute responsabilité, et simultanément, affranchit le sujet du langage, qui finit par se croire amnistié lui-aussi, chaque fois qu'il en fait usage. Ne serait-ce que dans « (...) le simple fait que nous ayons l'expression *la signification* d'un mot nous induit forcément en erreur ; nous sommes amenés à croire que les règles sont responsables envers quelque chose qui n'est pas une règle, alors qu'elles ne sont responsables qu'envers des règles »⁴⁶. Ceci n'est qu'un autre raisonnement cherchant à présenter, de manière concise, de quelle manière nous pouvons nous induire en erreur sous la performance d'une simple expression. La thèse de l'*indétermination de la signification* suggère, en fin de compte, que l'emploi du mot *signification* est *a priori* légitime, mais devient trompeur

⁴⁶ Jacques Bouveresse, *La force de la règle*, Paris : Les éditions de Minuit, 1987, p. 21

si nous lui donnons un statut métaphysique comme le suggère le *mythe de la signification*.

L'orientation sceptique que nous propose cette thèse nous mène à penser que la *signification* ne peut s'instituer ailleurs que dans l'*usage* (que nous faisons) du langage. Le remède au *mythe de la signification* ne repose que sur notre attitude à l'égard de notre langage, à notre capacité à réformer nos modes de pensée, à partir desquels certaines *nodosités* (dans notre langage) nous induisent en erreur. C'est en ces lieux que la *politeienneté* œuvre. Cela suppose donc que notre langage ne fonctionne pas sur un mode *référentiel*. Il faut laisser tomber les justifications apportées à la *signification* dans le but de nous faire croire qu'elle est *déterminée*, puisqu'elles supposent avoir accès à un *extérieur du langage*. Ce qui n'est pas possible. Et c'est ici que nous introduirons le rôle inéluctable que joue l'*orthonymie* dans le processus qu'appelle la *traduction du monde*. Car c'est en elle que nous proposons d'éclaircir le problème que pose le politique *dans le langage* ; c'est elle qui œuvre à la perpétuation du *mythe de la signification* et c'est elle qui nous permet aussi d'opérer une espèce d'*anthropologisation* du politique, faisant en sorte que le langage puisse être compris comme un problème politique majeur. Supposer son impunité est une erreur dont il faut reconnaître le caractère profondément politique.

Nous cherchions à parler de l'*insuffisance du langage*. Voilà qui est fait. Cette *insuffisance*, conséquence de l'*indétermination de la signification*, nous mène à une aporie. À laquelle nous ne pouvons reconnaître aucune réelle solution sinon, comme Sandra Laugier le suggère, que « [n]ous ne nous accordons pas sur des significations essentielles, mais sur des usages (...) [c]'est là la signification de ce que dit Wittgenstein de notre *accord dans les jugements*, et dans le langage : il n'est fondé qu'en lui-même, en le nous (...) »⁴⁷. Mais quel est ce *nous*, sinon l'ensemble des significations par lequel une *langue* détermine une communauté linguistique ? Ce

⁴⁷ Sandra Laugier, « Wittgenstein : Anthropologie, scepticisme et politique », dans : *Cités*, n° 38, 2009, p. 204

nous, c'est l'accord dans le langage. Et nous tenterons d'expliquer cet accord dans le langage en tenant ce que Bernard Pottier, linguiste de profession, appelle l'orthonymie pour cause de cet accord, de ce *nous*. C'est donc au passage d'une tentative de dire le monde *via* la langue, qu'intervient, au moment même d'une traduction du monde, le principe d'orthonymie. Le tout est de tenter de cerner la portion juste qu'occupe un tel principe dans ce que nous entendons maintenant par le fascisme de la langue.

Premier en date, Pottier définit l'orthonyme comme la « (...) lexie (mot, ou toute séquence mémorisée) la plus adéquate, sans aucune recherche connotative, pour désigner le référent »⁴⁸. Produit culturel, l'orthonyme serait, pour une communauté donnée, le *mot*, lorsque vient le temps de traduire le monde, qui exigerait le moins d'opérations. Il serait le « mot juste »⁴⁹. L'orthonyme n'est utile, ici, que pour assainir, car le terme fait appel à un idiome plus technique, notre compréhension de ce que Barthes appelle le fascisme de langue qui oblige à dire. Cette obligation relève, si nous voulons bien l'entendre ainsi, d'un principe, selon lequel « [p]our tous les référents usuels d'une culture, la langue dispose d'une appellation qui vient immédiatement à l'esprit de la communauté. Cette domination immédiate sera dite l'orthonyme (...) »⁵⁰. La notion d'orthonymie condense en elle ce que nous cherchions à avancer depuis le tout début de cette introduction. L'éthos et la langue ne diffèrent en rien, puisque seul le langage nous donne accès à l'éthos. Et donc, éthos et langue, tous deux, ou tout un, exerce ce rapport déterminé entre le sujet du langage et son langage lorsqu'il traduit le monde et ses objets sous l'immédiateté de l'orthonyme. L'orthonymie, champ théorique recouvrant l'intervention de cette immédiateté, exerce une certaine pression dans l'exercice de traduction. Et le pouvoir de l'orthonymie, comme l'ont montré Jean-Claude Chevalier et Marie-France Delport, suite aux travaux de Pottier, déploie effectivement sa domination sur

⁴⁸ Bernard Pottier, *Théorie et analyse en linguistique*, Paris : Hachette, 1987, p. 45

⁴⁹ Bernard Pottier, *Sémantique générale*, Paris : PUF, 1992, p. 42

⁵⁰ Bernard Pottier, *Théorie et analyse en linguistique*, op. cit., p. 45

l'exercice que nous entendons par *traduction du monde*. Voilà la réduction qu'il fallait effectuer pour en arriver à faire valoir l'importance de l'*orthonymie* dans les affaires du politique, qui est parallèlement celle du langage aussi. C'est en celle-ci que réside la chance qu'il nous est encore permis de saisir. Avant de poursuivre, exposons cette chance.

1.8 Une chance à saisir / Esthétique sceptique

La chance que nous avons à saisir, c'est bien celle qui s'esquisse dans l'acte de reconnaissance d'un certain type de mythologie qui pèse sur les pensionnaires du langage. C'est le *mythe de la signification*. Nous argumenterons plus tard. Pour l'instant, admettons ceci : interroger le langage, c'est déjà tenter de ne plus subir *cet objet en quoi s'inscrit le pouvoir : le langage*. C'est aussi et déjà vouloir prendre à contrepieds l'idée que la *signification* soit une entité détachée de nos pratiques humaines, comme si elles étaient déterminées et que nous puissions être nous aussi, de la même manière, déterminés par celle-ci. La *politeienneté* procède d'un refus de languir dans le langage, sous l'effet d'une indifférence la plus totale.

Il y a, certainement, une saveur anarchiste à ce que nous proposons – espèce d'anarchisme rationaliste, passant par un rapport personnel au langage. Disons, au passage, que de souscrire à la *vérité* des faits et à la logique n'est pas *perdre en anarchisme*. Il serait difficile d'expliquer comment le langage devrait s'opposer aux évidences de l'expérience. Quant à la logique, la boutade qui suit présente l'évidence que nous ne pouvons réellement refuser : « [o]n dit que Dieu pouvait tout créer, sauf seulement ce qui contredirait aux lois de la logique. – En effet, nous ne pourrions pas *dire* à quoi ressemblerait un monde *illogique* »⁵¹. Et donc, « Ni dieu ni maîtres » doit être prélué, déjà, par une fuite particulière, s'évertuant à contrarier notre subordination au langage – ou notre perte dans la langue, pour ne pas dire notre *aliénation* dans le langage.

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, p. 41

C'est donc reconnaître qu'il n'y a plus, et qu'il n'y a jamais eu qu'un « sens » à promouvoir en politique, mais que seul le « non-sens » sur lequel s'institue notre langage saurait, dorénavant, être *le* projet en politique, un projet s'instituant à la *négative*. Il nous faut, comme le rappelle Soulez, « [a]ller à la source de l'erreur et non déterrer quelque vérité au fond du langage (...) »⁵². C'est là le seul principe auquel doit répondre le jeu de langage *politeienneté*, afin d'éviter la dictat du langage. L'institution d'une démocratie ne peut passer que par une *politeia* qui se soumet aux conséquences de la *problématique sceptique* que pose le politique. Elle n'admettra, dans notre rapport au langage, qu'une attitude sceptique, respectant l'idée qu'il n'y a pas de *source absolue* de la connaissance et de la gouvernance. Ce qui laisse à la pratique citoyenne, celle qui cherche à se faire l'*étaie* de la *politeia*, un devoir de *politeienneté*. Et celle-ci est toujours négative, en ceci qu'elle repousse ce qui ne peut être pensé correctement, cherchant, comme Popper nous le faisait entendre, à limiter les possibilités d'erreur. Nous devons admettre que la *politeienneté* ne peut puiser ses fondements que dans un certain *scepticisme*, unique solvant efficace pour les problèmes que pose le *mythe de la signification*, disposant d'une capacité à dissoudre la *maladie* de la citoyenneté. Mais cela pose problème. Car le scepticisme n'est pas sans ennuis. Nous chercherons aussi à donner certaines limites à l'exercice du *doute*. Voilà pourquoi la *politeienneté*, puisque le langage est un *art social*, doit être comprise comme une esthétique singulière dans l'art d'user du langage. Car elle n'est jamais sauve, une fois pour toute. Ce que nous proposons prend corps, *a priori*, sur certaines prédispositions épistémiques, imprégnées par un scepticisme modéré, portant, au sens large, sur *notre* langage.

Du reste, si le scepticisme est une esthétique de pensée encore remarquable et utile, c'est bien parce qu'elle périmé les faux dogmes et permet, dans cette Babel du politique, de jeter un peu de clarté en péjorant certaines avenues. Ce qui, en tous les cas, permet d'exhiber la condition de notre proposition comme n'étant pas

⁵² Antonia Soulez, *op. cit.*, p. 57

caractérisée par une *déréalité* profonde (il y a là la possibilité d'un réel projet). Nous comprendrons le scepticisme comme une certaine esthétique, au regard de certains commentaires wittgensteiniens⁵³, faisant coïncider l'éthique et l'esthétique en un même point : «[l]'art est, comme la morale, une tentative pour faire signifier le monde»⁵⁴, écrit-il. L'art et la morale (ou l'éthique) ne décrivent pas les objets du monde, mais leur défèrent une *valeur esthétique*⁵⁵. En ce sens, nous tiendrons le scepticisme (du moins, une certaine version de celui-ci) comme une esthétique singulière, portant en elle une manière de signifier le monde et permettant l'accession au jeu de la *politeienneté*. Avant tout, c'est parce que le scepticisme permet d'accorder une valeur politique au langage, et d'y voir un lieu où s'exerce le plus radical des *rapports de pouvoir*, que nous puiserons en lui.

La prétention heuristique de cette recherche : déterrer ce qu'il y a de *politeienneté* dans l'usage du langage, et voir quelles sont les avenues auxquelles il nous faut nous dérober, afin d'éviter de s'éloigner de *notre* citoyenneté, attendue qu'elle ne peut être là que si nous sommes dans le jeu de la *politeienneté*. Nous cherchons donc à redonner à la citoyenneté, comme pratique, en deçà du *saint vote*, un vrai statut de *cause*, et à voir de quelle manière celle-ci, comme pratique, doit se développer comme telle dans une pratique particulière du langage. Notre entreprise est une entreprise négative, cherchant à dénoncer les charmes du langage, pouvant distancer le sujet, non pas de son statut de citoyen (au sens formel), comme objet du politique, mais d'une pratique citoyenne se jouant dans les plates-bandes de la *politeienneté*, comme acteur politique. Nous proposons une esthétique et une éthique du langage, permettant (nous le croyons) au sujet du langage la pénétration du jeu le plus fondamental du politique ; que nous pouvons désigner bêtement comme la *politeienneté* – c'est-à-dire la participation à la constitution de la société.

⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 110

⁵⁴ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison*, Paris : Les éditions de Minuit, 1973, p. 155

⁵⁵ *Idem*

Si le scepticisme est une posture décente, en politique, alors, sous quelle forme ? Nous connaissons tous et toutes l'insanité que la fable de l'*âne de Buridan* administre au courant sceptique. Il ne s'agit pas de s'en débarrasser, mais bien de convenir que le scepticisme est limité, lui aussi, par les limites que nous devons reconnaître au langage. En aucun cas croirons-nous qu'il puisse s'en affranchir. Ainsi, la citoyenneté ne peut, de ce fait, pénétrer sa quintessence que dans un scepticisme conscient de sa détermination face au langage. D'ailleurs, Bertrand Russell écrivait que le scepticisme (celui dont il cherche à faire la promotion) se résumait à une certaine attitude reconnaissant qu'« (...) il n'est pas désirable d'admettre une proposition quand il n'y a aucune raison de supposer qu'elle est vraie (...) » et « (...) que, si une telle opinion devenait commune, elle transformerait complètement notre vie sociale et notre système politique ! »⁵⁶ Voilà qui annonce le programme auquel cette recherche tente de s'arrimer.

Il est proposé, ici, une piste de solution à l'extérieur des terrains battus en science politique, en nous rabattant sur l'intervention du langage dans le domaine du politique, supposant que seule celle-ci, en respectant une esthétique sceptique dans ses usages, permet une réelle pratique politeienne. La *politeienneté* serait donc sujette à voir l'esthétique sceptique, dans l'usage du langage, comme la seule condition de possibilité à sa propre réalisation. Seule une telle esthétique sceptique permet de politiser le langage, et de faire surgir, dans nos pratiques les plus banales, une certaine teneur en *politeienneté*. Politiser le langage c'est aussi politiser nos *formes de vie*, nos pratiques de tous les jours. La réelle chance à saisir, encore aujourd'hui, c'est celle d'une distillation du langage. Celle-ci est, de tout temps, l'exercice sceptique (par excellence) contre les *sortilèges du langage* qui à eux seuls sont responsables d'une méconnaissance du *pouvoir*, de la *liberté* et du *politique*. Laquelle détourne notre regard vers d'autres objets d'étude, que le langage lui-même.

⁵⁶ Bertrand Russell, *Essais sceptiques*, Paris : Les Belles Lettres, 2011, p. 17

En bref, la citoyenneté est une pratique pour le moins esthétique ; elle est l'exercice de l'appréciation de ses propres usages du langage, ou de la traduction du monde sur lesquels s'accordent ces usages. Il semble qu'un tel exercice tienne à lui seul la promesse, pour la citoyenneté, de s'instituer elle-même comme *politeienneté*. Il est donc nécessaire pour la citoyenneté de se saisir elle-même comme pratique, comme jeu de langage. Une telle pratique se présenterait alors comme la possibilité pour la citoyenneté de s'emparer de cette chose *ubiquiste* qu'est le *pouvoir politique*.

1.9 *Orthonymie, traduction et le problème sceptique du politique*

L'insuffisance du langage, conséquence directe du caractère indéterminé de la signification, ne laisse autre choix que de saisir notre *traduction du monde* nulle part ailleurs qu'à l'intérieur du langage lui-même. Parler de *traduction du monde*, c'est déjà prendre sur soi la posture inconfortable qui ne se suffirait plus de l'autorité du *vrai* (hors du champ de la logique et de la vérité des faits). C'est le nœud commun à toute forme de scepticisme. Car, en fin de compte, il y a eu plusieurs *scepticismes*, pourra-t-on dire : pas nécessairement concurrents, mais dissemblables, pourrait-t-on ajouter. Et celui qui sera usé ici ne servira à pas autre chose qu'à écarter notre *traduction du monde* de certaines avenues peu souhaitables, dans le cadre restreint d'un « système » au sein duquel une certaine forme de *politeienneté* serait possible.

Nous ferons donc appel, ici, à quelques termes appartenant au domaine de la *traductologie*. Et ce qui importe ici, c'est l'esquisse succincte de l'*orthonymie*. L'utilisation d'une telle notion n'est pas fortuite, car elle fait référence au problème que pose l'exercice de *traduction du monde*, que nous proposons être un problème fondamental en politique. Nous faisons donc intervenir le rapprochement qu'opérait Jean-Claude Chevalier entre le traducteur et le sujet qui, simplement, *redit*. Nous nous proposons d'exposer le rôle nécessaire de l'*orthonymie* dans les affaires de cette *liberté politeienne*, qui seule peut nous donner accès à la *politeienneté*.

Chaque fois que nous cherchons à paraphraser, ou mettre un phénomène en mots, ou capturer un évènement dans le/notre langage, nous tombons dans un rapport mimétique avec le traducteur, et pratiquons (souvent) les mêmes erreurs. Par exemple, et cela rappellera peut-être ce que nous tentions d'explicitier au tout début, « (...) si l'on vous a dit que les nuages se reconnaissent à leur forme et que cette forme sans cesse se modifie, vous ne saurez voir dans ce changement qu'un obstacle à l'étude que vous poursuivez. De ce qu'on vous aura déclaré vous vous serez construit une *réalité* qui vous dictera que l'instabilité des nuages nuit à leur identification. »⁵⁷ Et c'est peut-être de cette manière que nous finissons par nous laisser séduire par le *mythe de la signification*. Il y a ici un déplacement ténu à opérer sur notre conception de *traduction* hors de ses lieux les plus communs. Brièvement, Chevalier prétend qu'« (...) il y a peu de distance contre ce que l'on suppose spontanément, entre celui qui *redit* dans la même langue et celui qui *redit* en un autre idiome. Du second seul l'habitude est de dire qu'il *trahit* (...) »⁵⁸, alors que tous deux mettent « (...) en somme dans le signe ce dont il est le signe »⁵⁹. L'acte de *redire* se présente alors comme le mécanisme d'une même *trahison*, qui semble inévitable ; celle de l'*orthonymie*. La passerelle ici est simple. L'orthonymie est ici comprise comme le dispositif par lequel s'exerce le *fascisme de la langue*.

L'*orthonymie*, si nous suivons Jean-Claude Chevalier dans ses réflexions sur la traduction, est entendue comme l'idée d'une « (...) adéquation immédiate de chaque mot aux êtres qu'ils nomment, à leurs propriétés ou aux procès dans lesquels ils entrent. »⁶⁰ Chevalier a donc repris la notion d'orthonymie pour son compte, afin d'expliquer l'aporie dans laquelle nous sommes lorsque nous nous affairons à l'exercice de la *traduction*. Lorsque nous demandons au traducteur « (...) de traduire des mots ; il répond le plus souvent en traduisant le monde – le monde, imagine-t-il,

⁵⁷ Jean-Claude Chevalier, Marie-France, Delpont, *L'horlogerie de Saint-Jérôme. Problèmes linguistiques de la traduction*, Paris : L'Harmattan, 2010, p. 99

⁵⁸ Jean-Claude Chevalier, Marie-France, Delpont, *L'horlogerie de ...*, op. cit., p. 7 - 8

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ Jean-Claude Chevalier, Marie-France, Delpont, *L'horlogerie de ...*, op. cit., p. 93 - 94

que les mots auraient servi à nommer. »⁶¹ Cela peut sembler banal, mais si nous acceptons que le *langage ordinaire* exerce un certain *terrorisme* sur notre *traduction du monde*, c'est que l'*orthonymie*, siège du *fascisme de la langue*, mérite que nous nous recueillions sérieusement devant le problème qu'elle pose par elle-même.

Rappelons qu'il y a quelques urgences à reconnaître, comme le fait remarquer Pierre Hadot, et nous réitérons volontairement, que « [n]otre langage fait partie intégrante de cet *a priori* social qui détermine notre comportement, notre manière de vivre, notre vision du monde, nos attitudes quotidiennes »⁶². Si l'on admet cela, alors rien ne nous empêche de voir en cet *a priori social*, notre langage ordinaire, le socle sur lequel se joue le destin de la *politeia*. Cela est important, car nous traduisons le monde à travers *cet a priori social qu'est le langage*, dans lequel s'exerce le *pouvoir de l'orthonymie*.

Sandra Laugier, paraphrasant Quine, écrit que « (...) la traduction demeure interne, *immanente* à notre langue. Elle est un jeu de langage à l'intérieur (*within*) de la langue que nous avons apprise, et il n'y a pas plus d'exil hors du schème conceptuel qu'il n'existe de *point de vue angélique*. »⁶³ C'est pourquoi il est possible d'affirmer que *la traduction débute à la maison*⁶⁴, dans notre propre langue. Nous ne pouvons ni sortir du langage ni regarder notre propre langue de l'extérieur. C'est là un double fascisme : de la langue et du langage. Nous traduisons toujours à partir de notre langue. Et nous traduisons toujours dans le langage. Nous pouvons rappeler que Wittgenstein, dans le *Tractatus logico-philosophicus*, avait justement tenté d'expliquer les limites du langage de l'intérieur pour cette raison. C'est, en quelque sorte, ce que nous tentons de faire ici ; c'est-à-dire tenter une délimitation du seul rapport de pouvoir que nous avons, de l'intérieur du langage. C'est pourquoi nous

⁶¹ Jean-Claude Chevalier, Marie-France, *op. cit.*, p. 36

⁶² Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, *op. cit.*, p. 75

⁶³ W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, XXIV dans l'introduction écrite par Denis Bonnay et Sandra Laugier

⁶⁴ *Idem*

cherchons à penser la liberté comme nous le faisons présentement, c'est-à-dire notre disposition à nous soustraire de son pouvoir, qui est ici entendu comme la domination qu'exerce l'orthonymie.

Le problème que pose l'exercice de la *citoyenneté*, est donc le sentiment qui s'amorce entre les remparts de cette impression d'un usage *sans failles* du langage : c'est le dictat du langage que nous signifions maintenant par *orthonymie*, comme l'entend Chevalier. Et tout le problème de la traduction, de la *traduction du monde*, repose dans l'effet particulier que génère l'*orthonymie*. Peut-être que la question que pose l'*orthonymie*, pour certains et certaines, se résume tout simplement à cet aphorisme de Wittgenstein : « Requérir la possibilité des signes simples, c'est requérir la détermination du sens »⁶⁵, comme une nécessité logique. Il est certain que pour qu'un langage puisse fonctionner, cela exige de nous une conception déterminée de la signification. Serait-il alors possible, aussi élémentaire puisse paraître une telle tentative, de régler le problème de l'*orthonymie* en le réduisant à un simple *réquisit logique*. Cette possibilité est d'une paresse philosophique dont seuls les logiciens, et certains sémanticiens de profession référentielle (ou transcendantale), pourraient glorifier le maniement. Il nous serait avantageux de ne pas accepter une telle réponse, si peu envieuse d'y voir une problématique.

Nous savons que la société nécessite du sens, afin d'y puiser une certaine cohésion. C'est de cette manière qu'une communauté est assujettie, *a priori*, à sa propre langue. Tout comme le langage nécessite qu'on lui prête un certain caractère *déterminé*, pour qu'il fonctionne, en dépit du fait que le doute est toujours possible. Cela n'est pas très neuf. Et c'est pourquoi nous cherchons plutôt à saisir ce que nous subissons, en tant que *traducteur* et *traductrice* du monde, devant le dictat de la *représentation ordinaire* :

⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, p. 43

(...) la représentation ordinaire qu'il se forge du monde, de la *réalité* dont on lui parle. Les pouvoirs de cette représentation s'exercent [...] dans l'indépendance la plus nette des mots et des constructions qui l'ont appelée. Ils sont, ces mots et ces constructions, certes nécessaires. Ils jouent comme des déclencheurs et s'en tiennent à ce rôle : l'image du monde qu'ils ont charge de transmettre est-elle amorcée, qu'ils s'effacent ou s'évanouissent, carrément parfois, et la laissent, selon sa pente habituelle, se mettre en place. Elle règne dès lors, et commande aux mots et aux syntaxes qui auront à la redire, à la *traduire*. [...] l'observation minutieuse des traductions [...] montre qu'un sentiment obscur mais vif nous anime tous [...] On a nommé l'*orthonymie*, la diction *orthonymique*.⁶⁶

Ce que la *diction orthonymique* porte comme prétention, et c'est là notre point de départ, s'arrête devant l'indéniable fait qu'« [u]n *mot* (...) n'a pas par principe de signification unique ou propre »⁶⁷. Cela recouvre l'enjeu que pose l'*indétermination de la signification*. Le *mot* n'a rien d'autonome. Il est profondément social. Et c'est bien parce que les mots, les signes, ont une fonction structurante sur le plan social, que le langage est profondément politique.

Poser la *traduction du monde* comme problème *politique* est, d'une certaine façon, une tentative (peut-être désespérée) visant un projet double : (a) un retour *du* politique à l'intérieur du langage, et (b) une réhabilitation de la *citoyenneté*, sous une forme nouvelle, qui injecte en elle ce que nous avons indiqué par *politeienneté*.

⁶⁶ Jean-Claude Chevalier, Marie-France, Delport, *L'horlogerie de ...*, op. cit., p. 9

⁶⁷ François Rastier, « Tropes et sémantique linguistique », dans : *Langue française*, n° 101, 1994, p. 96

CHAPITRE II

PROBLÉMATISATION

2.1 *Un détour par la philosophie*

La philosophie, qui œuvre depuis plusieurs décennies dans cette crise de la justification, s'est, depuis David Hume au moins (et pouvons-nous aussi remonter jusqu'au *Cratyle* de Platon⁶⁸), rapprochée de la sémantique. Depuis longtemps elle présente de l'intérêt pour le langage. Aujourd'hui, par contre, s'est développé un réel programme en philosophie pour le langage. Et, évidemment, l'étude du langage est devenue, non pas sans raison suffisante, une pratique pressante en philosophie, et doit l'être aussi en science politique. Nous appellerons donc l'intervention de l'attitude qui caractérise un certain type de scepticisme philosophique qui s'est développé contre certaines conceptions erronées du langage. Conceptions qui se suspendent à l'idée que notre *traduction du monde* puisse entretenir un rapport *orthonymique* avec le monde, comme *traduction juste du monde*. Cette logorrhée, dans laquelle notre recherche paraîtra se noyer, n'a d'autre but que de resserrer notre argumentation, sur un plan plus théorique. C'est-à-dire que l'aporie qu'incarne l'*orthonymie*, en un certain sens, puisse être la justification de cette réduction que nous avons opérée depuis le départ : le *politique* se joue dans le langage, et nulle part ailleurs.

2.2 *Question de départ / Proposition de recherche*

L'*orthonymie* soulève un problème qui dépasse largement les questions sémiologiques et philosophiques, et touche directement le domaine du politique, de par son caractère *aporistique* et par le fait qu'elle est au même moment *fascisme de la langue*. Tout le problème que pose la *politeienneté* se situe dans l'objet sur lequel elle

⁶⁸ Il est possible de lire, dans le *Cratyle*, une des premières ébauches sur la problématique de l'*orthonymie* (terme, disons-le, qui n'existait pas encore à cette époque).

porte son attention. Cet objet, c'est le langage. Et l'aporie du langage, c'est l'*orthonymie*. Elle est, en elle-même, un *problème philosophique sceptique* car elle suppose que la signification n'a rien de déterminée. Elle est, en quelque sorte, l'attestation de l'*indétermination de la signification*. De beaucoup dépend une telle indétermination ; en l'occurrence, notre *traduction du monde*. Voilà pourquoi nous considérons l'*orthonymie* comme un embarras capital en politique. Et la situation est telle que l'*orthonymie* suggère, lorsqu'elle génère le *sentiment orthonymique* du mot *juste*, laissant croire à une connexion directe ente le mot et la chose qu'il désigne, de souscrire au *mythe de la signification*. L'*orthonymie* c'est la preuve qu'il n'y a pas d'échappatoire, ni dans le langage, ni à l'extérieur du langage. Le problème que pose le politique ne peut donc qu'être atténué, en quelque sorte, que dans une certaine *négativité*, qui ne peut, si nous refusons la possibilité de privatiser le pouvoir à certaines catégories de sujets, s'exercer que dans la *politeienneté*. Qui elle détermine un rapport entre *politeia* et *pratique citoyenne* sur le refus du *mythe de la signification*.

Question de départ : Y a-t-il un programme philosophique qui puisse nous permettre de traiter l'*orthonymie* de manière critique ? Et si oui, de quelle manière serait-il possible de trouver en une telle critique la possibilité de poser l'*orthonymie*, de sorte que la question du politique puisse être mise en lumière à partir de cet angle nouveau que nous nommons *politeienneté* ?

Proposition de recherche : Il y a une attitude, s'il nous est permis de la présenter rondement ainsi, qui a, incontestablement, pris l'occasion de remettre en question l'*orthonymie* ; le *scepticisme philosophique*. Le scepticisme philosophique, à travers les investigations qu'il opère sur le langage (s'inscrivant alors dans ce qu'on nomme la philosophie analytique et/ou du langage), pose les possibilités, alors qu'il critique les prétentions de l'*orthonymie*, de saisir en quoi le langage peut nous mener à jeter un nouveau regard (critique) sur le domaine du politique. À cela s'ajoute la

singularité des solutions qu'elle nous offre ; c'est-à-dire des solutions de type *sceptique*.

Comme Ian Hacking le suggère, « (c)'est une caractéristique d'une solution sceptique d'affirmer que le dernier mot revient quelque chose d'extérieur à l'objet d'analyse – par exemple, le comportement humain »⁶⁹. Une solution de type *sceptique* est en parfaite conséquence avec ce que nous avons déjà admis des problèmes philosophiques. À savoir qu'il n'y a pas de solution à de tels problèmes, ou du moins de *solution directe*, attendue que nous appelons « (...) *directe* une solution donnée à un problème sceptique, si elle montre qu'à un examen plus attentif le scepticisme se révèle injustifié (un argument difficile ou complexe démontrant la thèse que met en doute le sceptique). »⁷⁰ Le problème sceptique que nous posons ici relève d'une absence de source absolue pour une bonne gouvernance. Ce qui oblige, à tout le moins, à devoir réfléchir sur la possibilité de la *politeia*. Ce qui, en revanche, exige une certaine liberté. Celle-ci n'est pas sans contraintes, et c'est dans le langage qu'elle s'exerce. Voilà la manière avec laquelle nous tentons de mettre en scène l'*orthonymie*, et pourquoi nous lui supposons quelques lumières.

La *politeienneté* serait donc une *solution sceptique* proposée au *problème sceptique* que pose le politique, attendu que le pouvoir se loge dans le langage. C'est là que nous faisons intervenir le principe de l'*orthonymie*, comme nous l'avons déjà proposé. Le dernier mot revient donc à l'investigation de l'*orthonymie*. En un sens, l'argumentation propose, en quelque sorte, une manière de justifier la *politeia*. La faisant reposer sur la *politeienneté*, comme seule solution au problème que pose le domaine du politique. Nous proposons que cela nécessite que notre pratique citoyenne soit hors du champ que détermine le dictat du langage, excluant de fait la possibilité de la *politeia*. Il nous faut donc démontrer que l'*orthonymie*, en un certain

⁶⁹ Ian Hacking, *Le plus pur nominalisme. L'énigme de Goodman* : « vleu » et usages de « vleu », Paris : L'Éclat, 1993, p. 61

⁷⁰ Saul Kripke, *Règles et langage privé*, op. cit., p. 81

sens, est un *problème philosophique sceptique*, celui que pose le politique ; considérant qu'il n'y a pas de source absolue de la bonne gouvernance et de la connaissance. Il nous faut donc, déjà, prouver que l'*orthonymie* ne peut être fixée par une *solution directe*. Pour ensuite admettre que le *problème sceptique* posé par la question du politique n'a pas, si nous acceptons les liens que nous avons faits entre politique et traduction, de *solution*. Et, de ce fait, nous devrions nous tourner vers le langage, qui seul tient la promesse d'une *solution sceptique*, la *politeienneté*.

2.3 La double prétention derrière l'*orthonymie* et les limites du scepticisme

Puisque l'*orthonymie*, lorsque nous *traduisons le monde*, nous pousse à croire qu'il y a de la *détermination* dans notre langage, nous proposons de remettre en question cette prétention en deux temps. Deux questions se posent, comme les deux gonds d'une même interrogation (celui de l'*orthonymie*) ; elles seront posées en A) (au chapitre 3) et en B) (au chapitre 4). En C) (au chapitre 5), seront exposées les limites du scepticisme à partir desquelles l'*orthonymie*, comme justification du *mythe de la signification* participant à la *cristallisation du sens*, ne peut être une fonction justificatrice de notre langage. Cela permettra, en quelque sorte, à la *politeienneté* d'être admise comme le cœur de la pratique citoyenne. Car justifier l'*orthonymie*, ce serait admettre la possibilité d'une *solution directe* au problème que pose le politique.

A) Le problème du *réalisme objectif* – qui suppose un isomorphisme entre langage et monde. Parce que l'*orthonymie* suggère l'*adéquation immédiate de chaque mot aux êtres qu'ils nomment* ;

Est-il possible de justifier la croyance en un rapport immédiat entre la traduction d'un fait, dans le langage, et le fait qui se laisse traduire ?

Nous ferons intervenir, ici, la *solution sceptique* que propose David Hume au problème philosophique que pose le *réalisme objectif*.

B) Le problème du principe de synonymie, ou d'un *réalisme sémantique* – qui suppose un *déterminisme de la signification*. La question peut être formulée ainsi ;

Est-il possible de justifier la croyance en la possibilité, par l'exercice de la traduction, d'un rapport de synonymie entre deux (assemblages de) mots ?

Nous ferons intervenir la *solution sceptique* que propose W. V. Quine au problème philosophique que pose la *synonymie* et une compréhension déterminée de la *signification*.

* Dans ces deux cas, c'est l'*orthonymie* qui y sera sondée. Rastier avait bien vu le problème que posaient ces deux problématiques : « La thèse que la signification du mot est identique à elle-même (sinon par le travestissement d'une figure) répond à la permanence de l'essence, et sans doute la fonde. La thèse de l'unité à soi de la langue suppose l'unité du monde qu'elle est censée représenter, et sans doute aussi la fonde. »⁷¹ C'est cette circularité, à laquelle ces deux types de réalisme se heurtent, que nous cherchons à mettre en lumière. Nous pouvons déjà annoncer que les prétentions de l'orthonymie ne peuvent être justifiées de manière satisfaisante, ni par un réalisme objectif, ni par un réalisme sémantique. Ce qui n'annihile pas la fonction qu'opère l'orthonymie sur l'exercice de traduction.

C) Nous terminerons par quelques considérations sur le scepticisme, question d'apostropher ses limites. Ce sont les réflexions de Wittgenstein à ce sujet qui nous serviront d'arguments, le moment venu ;

Peut-on douter de tout ?

⁷¹ François Rastier, « Tropes et sémantique linguistique », dans : *Langue française*, n° 101, 1994, p. 87

PARTIE 2

REGARD SCEPTIQUE SUR LES PRÉTENTIONS DE L'ORTHONYMIE

CHAPITRE III

LE RÉALISME OBJECTIF SOUS LES LUMIÈRES DU SCEPTICISME

Si l'on me demandait ici si j'acquiesce sincèrement à cet argument sur lequel j'insiste en me donnant apparemment tant de mal, et si je suis vraiment l'un de ces sceptiques qui tiennent que tout est incertain et que notre jugement n'a sur rien de critères de vérité ou de fausseté, je répondrais que cette question est totalement superflue et que ni moi ni personne ne fut jamais sincèrement et constamment de cette opinion.⁷²

D. Hume

3.1 *David Hume... sceptique ?*

C'est Michel Malherbe qui écrivait que le scepticisme, caractérisant David Hume, n'est «(...) ni scepticisme pénitence (quand le péché du dogmatisme se retourne contre le dogmatisme), ni scepticisme tragédie (quand la raison se suspend dans l'impossible vérité) mais le scepticisme (...) d'une science sceptique »⁷³. Apparemment, «(...) l'esprit est capable de science et de vérité ; il dispose de règles pour diriger sa connaissance. Mais il ne peut se reposer dans la certitude de soi : il est

⁷² David Hume, *Système sceptique et autres systèmes*, Paris : Éditions du Seuil, 2002, p. 101

⁷³ Michel Malherbe, *La philosophie de David Hume*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 2001, p. 19

proprement sans fondement. »⁷⁴ Cela ne fait pas pour autant de Hume un dogmatique. Puisqu'il renverse « (...) le scepticisme contre lui-même, et plus exactement contre ses versions *excessives*, à savoir un scepticisme précédant toute recherche (le doute hyperbolique cartésien) et un autre, qui lui serait postérieur (c'est le pyrrhonisme) (...) ces deux formes de radicalisme sceptique paraissent finalement comme des dogmatismes. »⁷⁵ Il redoutait toutes formes de dogmatisme, si bien qu'il refusait au minimum deux formes viciées que pouvait prendre le scepticisme, par le fait qu'elles se cristallisent elles-mêmes en dogmes.

Son entreprise n'a d'autre obsession que celle visant à rendre compte de notre nature humaine, suivant une approche positive. Ce qui veut tout simplement dire que nos inférences sont issues de notre connaissance du monde, qui elle ne s'explique que dans un certain naturalisme, toujours faillible. C'est en s'en prenant, de manière chirurgicale, à la mécanique de nos inférences, en investiguant, en fin de compte, la *nécessité* et la *causalité*, qu'il construit sa critique sceptique à l'égard de notre capacité à justifier nos inférences inductives de manière rationnelle. L'entreprise humienne est de celles qui ont pris à partie l'intégralité de nos croyances.

3.2 Dire quelque chose

Dire quelque chose, c'est sans aucun doute dire quelque chose du *monde*. Et dire quelque chose du monde, c'est *traduire le monde*. Et *traduire le monde*, c'est déjà faire usage d'un mécanisme qui appelle l'intervention de la *nécessité causale* : c'est-à-dire l'*induction*, type d'« (...) inférence par laquelle on passe d'un ensemble fini d'observations particulières à une conclusion générale (...) », Russell disait que « [l]a loi de causalité, (...) est un vestige d'un âge révolu, lui survivant comme la monarchie, seulement parce qu'on suppose à tort qu'elle ne provoque pas de dégâts

⁷⁴ *Idem*, p. 20

⁷⁵ Philippe Saltel, *Le vocabulaire de Hume*, Paris : Ellipses, 2009, p.106

(...) »⁷⁶. Nous reconnaissons au moins un dégât : à savoir cette manière de croire à l'impunité du langage, lorsqu'en invoquant l'autorité de cette loi nous finissons par croire à un isomorphisme entre langage et monde, et la traduction du monde et le monde lui-même.

Nous proposons un argument sceptique classique, dont l'origine se trouve dans la philosophie critique de David Hume ; il s'agit de l'attaque *acerbe* et bien connue (mais souvent mal comprise) du philosophe écossais contre l'idée de *causalité*. Le *Traité de la nature humaine* paraîtra ici d'une légèreté qui ne le caractérise pas en réalité. L'ouvrage est serré, dense, et son exégèse requiert énormément d'efforts. Il se pourrait que notre présentation puisse réduire la sophistication des arguments. Cela ne doit pas enlever la pertinence des quelques miettes dont nous nous suffirons présentement. Nous en resterons au Livre 1 du *Traité*, puisque les arguments qui nous intéressent se retrouvent en celui-ci. Ils doivent pouvoir a) nous offrir à la fois les raisons pour lesquelles le *réalisme objectif* échoue à fonder l'*orthonymie* de manière satisfaisante, et b) offrir une *solution sceptique* à notre question A) (*Est-il possible de justifier la croyance en un rapport immédiat entre la traduction d'un fait, dans le langage, et le fait qui se laisse traduire ?*).

3.3 La nécessité

Le projet humien est, en partie, celui de repérer le lieu d'où jaillit l'*idée de nécessité* (à laquelle nous pouvons faire équivaloir des termes comme pouvoir, force, etc.). C'est à elle que revient le devoir de justifier la *relation de causalité*. La *causalité* appartient à une des sept relations philosophiques à partir desquelles nous pouvons penser le monde. Elle est la seule qui exigerait de nous, d'étendre notre connaissance au-delà des sens. Encore plus, elle est la seule qui puisse nous donner le

⁷⁶ Bertrand Russell, *Mysticisme et logique*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 2007 p. 167

droit de supposer un monde extérieur, indépendant de nous⁷⁷. Hume ne voyait aucun problème à admettre que « (...) toute connaissance dégénère en probabilité »⁷⁸. Et pour accepter une telle proposition, il nous faut saisir ce que le philosophe sceptique fait subir à la notion de *nécessité*. C'est important, car son œuvre pousse à voir en quoi justifier l'induction⁷⁹, en passant par la *nécessité causale*, n'est pas une tâche pleinement possible. Quine disait que « (d)u côté doctrinal, je ne vois pas que nous soyons aujourd'hui plus avancés qu'au temps de Hume. L'impasse humienne est l'impasse humaine »⁸⁰.

Hume cherchera donc à ratisser le mouvement de la raison par lequel nous induisons, à partir de l'expérience, un principe comme celui de la *causalité*. Hume ne suggère pas l'absence d'un lien causal entre les faits, mais l'impossibilité pour nous d'en asserter l'existence ou l'inexistence, puisque la raison serait incapable d'en justifier la légitimité de manière rationnelle. Les conséquences de l'œuvre humienne ne nous portent pas pour autant à refuser l'usage de notre langage sous l'assistance d'inférences.

3.4 L'impasse humienne

L'impasse se dévoile lorsque Hume tente de retrouver l'*impression de sensation* à l'origine de l'*idée de nécessité*. L'*impression de sensation*, se présente, dans son système, comme l'unité radicale de notre connaissance, notre premier contact avec le monde. C'est la perception la plus fondamentale, c'est notre contact sensoriel avec le monde. Elle est constitutive de notre savoir. L'expérience offre, en premier lieu, des impressions. C'est, ce que propose le *principe de l'empirisme*.

⁷⁷ David Hume, *A treatise of human nature*, Oxford : Oxford University Press, 1978, p. 74

⁷⁸ Traduction de Michel Malherbe ; « all knowledge degenerates into probability » dans : David Hume, *Système sceptique et autres systèmes*, *op. cit.*, p.94-95

⁷⁹ L'*induction* est le procédé par lequel nous inférons l'universel, ou l'infini, à partir d'un nombre fini d'occurrences. Ex : *Tous les lions que nous avons vus jusqu'à présent avaient une crinière*, donc *tous les lions ont une crinière*.

⁸⁰ Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris : Aubier-Montaigne, 2010, p.86

Celles-ci doivent être considérées comme le pas le plus loin qu'on puisse faire vers l'origine ultime de nos connaissances. Au-delà des impressions, *rien*. D'ailleurs, ce *rien* ne suppose pas pour autant l'existence ou l'inexistence de quoi que ce soit, mais doit forcer sur nous un constat : l'être humain n'a pas la capacité de fonder *au-delà des impressions*. Ultérieurement, de ces *impressions* naissent des *idées*. Les *idées* sont donc, essentiellement, des copies des *impressions*, de pâles copies. C'est, tout bêtement, ce que nous pouvons indiquer comme étant le *principe de la copie* chez Hume. Ajoutons, par ailleurs, que la raison humaine serait incapable de rendre compte de la cause première de nos impressions⁸¹. Cela va de soi. Elles sont notre premier contact avec le monde.

Comme la *causalité* implique, par principe, le couple que forment la *cause* et l'*effet*, il doit se trouver quelque chose entre ceux-ci pour nous donner l'*impression*, et ensuite l'*idée*, qu'elles sont inséparables. C'est l'*idée* de *nécessité* : cette *idée* étrange, que nous avons lorsque l'on croit qu'il y a un lien unissant d'une manière *nécessaire* la *cause* à l'*effet*. Hume cherche l'*impression de sensation* qui pourrait correspondre à cette *idée* de *nécessité*.

Y a-t-il une impression correspondante à cette *idée* de *nécessité* ? Car toute *idée*, selon Hume, doit être précédée d'une *impression* qui lui est analogue. Toute connaissance trouve ses origines dans l'expérimentation, par le biais des sens. Du moins, sommes-nous déjà prédisposé(e)s à suivre certains principes, comme par ailleurs l'*induction*, que la connaissance du monde débute par notre expérience de celui-ci. Bref, *cause* et *effet* : deux *idées*, auxquelles deux *impressions* (suivant les exigences du principe de la copie) préexistent. Ce qui nous permet de sédimenter ces deux *idées* en une séquence déterminée, serait la croyance en l'existence d'une *connexion nécessaire*. Tout se passe comme si nous les unissions, de sorte que le lien entre la *cause* et l'*effet* parait comme *nécessaire*, comme si de l'une (la cause) surgira

⁸¹ Hume, *op. cit.*, p. 84

nécessairement l'autre (l'effet). C'est exactement ce qui pose problème pour Hume. Ce qui l'intéresse, c'est la *connexion nécessaire* entre la *cause* et l'*effet*, que présuppose la relation de *causalité* (aux pieds de l'induction).

Pour juger la pertinence de cette *idée de nécessité*, Hume fait appel à un examen. Celui-ci représente, essentiellement, l'épreuve à laquelle toute idée doit pouvoir se soumettre afin d'être considérée comme telle. Dans le cas où il a un doute concernant la légitimité d'une *idée* (on cherche à savoir si une idée est en droit de prendre en charge le réel par exemple) alors nous devons retrouver l'*impression de sensation* qui l'a générée. Dans le cas où il est impossible de retrouver l'*impression*, alors l'*idée* devient suspecte. Et la *nécessité*, seule à pouvoir légitimer la *causalité*, doit avoir une *impression* qui lui soit analogue, qui en serait l'origine, comme l'exige la *Théorie des idées*. Pourtant, l'idée de nécessité surgit bien de quelque chose : « [t]he idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey'd by our senses which can give rise to that idea »⁸². Aucune *impression* ne correspond à l'*idée de nécessité*, bien que « (...) nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follow, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing different from ideas and impressions »⁸³ C'est là l'impasse.

L'expérience, nous dit Hume, nous offre l'*impression* A^{Impression}, et succède à celle-ci l'*impression* B^{Impression}. L'*impression* A^{Impression} nous donne l'*idée* A^{Idée}, et l'*impression* B^{Impression} nous donne l'*idée* B^{Idée}. Le problème de la *causalité* est, tout simplement, le ou ce moment qui se trouve entre A^{Impression}, la cause, et B^{Impression}, l'effet. La question : de quel droit pouvons-nous dire ou affirmer que B^{Idée} / B^{Impression} suit *nécessairement* A^{Idée} / A^{Impression} ? Car, pour Hume, il n'y a qu'une impression qui puisse rendre légitime une telle assertion. C'est à l'existence d'une *impression* – celle d'une *nécessité* accessible aux sens – qui se retrouve entre A et B,

⁸² Hume, *op. cit.*, p. 165

⁸³ *Ibid.*, p. 67

qu'il serait possible d'asserter la *nécessité* qu'on croit retrouver dans la relation de *causalité*. Puisque nous n'expérimentons, en réalité, que A et B dans une certaine contiguïté spatiotemporelle. Voici un schéma minimaliste qui aidera peut-être à schématiser l'argument que Hume développe :

A Phénomène (en dehors de notre perception)	⇒	B Phénomène
A Impression (unité radicale de notre savoir)	⇒	B Impression
A idée (la copie de l'impression)	⇒	B idée

De la sorte, nous pouvons voir pourquoi Hume suggère que rien nous autorise à assigner aux « flèches », figurant dans le schéma suivant, la locution *connexion nécessaire*. Les flèches sont l'endroit où nous supposons cette *connexion nécessaire*, entre la cause et l'effet, requisit pour que la *causalité* tienne. Bien sûr, il est possible de réintroduire l'exigence du principe de la causalité, pour justifier la causalité elle-même. Supposer qu'il y a une *cause* à nos impressions, soit un monde indépendant de nous, qui serait chevillé au principe de causalité. C'est, autrement dit, supposer que des objets indépendants de nous sont la cause de nos impressions. Cela revient à dire que la *causalité* puisse légitimement dissoudre le problème posé par la *causalité*. Suggérant que le fait de se plier à l'exigence du *principe de causalité*, prescrivant à tout effet une cause, nous invite à croire que nous avons réglé le problème de la *causalité*. Cela est tautologique, vu la circularité d'un tel argument.

Nous pouvons lire dans le *Traité de la nature humaine* : « all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent »⁸⁴. Hume dit qu'il ne peut y avoir d'*impression* correspondant à l'*idée* de *nécessité* attendu que la *connexion nécessaire*, entre *cause* et *effet*, ne dérive pas d'une *impression*. Nous ne faisons donc pas l'expérience directe de la *nécessité*, condition de possibilité à l'indemnité

⁸⁴ Hume, *op. cit.*, p. 4

(supposée ou souhaitée) de la *causalité*. Si nous suivions le *principe de séparabilité*, qui stipule qu'une impression simple crée une idée simple, alors que ce que nous expérimentons ne sont jamais que des impressions simples séparées les unes des autres, il est possible de remarquer la manière avec laquelle Hume argumente contre l'*idée de nécessité* :

«(...) we may satisfy ourselves by considering, that as all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause [...] The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence, is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity »⁸⁵

Ce que Hume énonce ici, est plutôt simple : si nous avons en notre possession deux *idées*, alors que deux *impressions*, par principe, doivent leur correspondre ; c'est qu'elles sont séparables/séparées. Tout comme les *impressions* à leur origine sont elles-mêmes séparables/séparées. Ainsi, rien ne nous autorise à y voir une *connexion* qui unirait *nécessairement* deux *impressions de sensations* contiguës dans l'espace et le temps, puisque ce que nous expérimentons n'est jamais que deux impressions contiguës dans le temps et l'espace. En ce sens, nous n'expérimentons jamais ce qui les pousse à se présenter, sans cesse, dans une même séquence. Et pourtant, il faut bien avouer que nous exigeons quelque chose comme une relation complémentaire à celle de contiguïté spatio-temporelle. C'est la *connexion nécessaire*. Celle que nous exigeons entre la *cause* et l'*effet*. Et ce en dépit du fait que la répétition d'une même occurrence par le passé ne peut être suffisante par elle-même, peu importe la quantité de fois qu'elle aura eu lieu, à justifier cette idée de connexion nécessaire : « (...) the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion ; and the number of impressions has in this case no more effect than if we confin'd ourselves to one only.

⁸⁵ David Hume, *A treatise...*, *op. cit.*, p. 79

»⁸⁶ Cette *connexion* dite *nécessaire*, qui aurait pour fonction de justifier ce qu'on appelle la *causalité*, ne nous est pas accessible dans l'expérience. Tout au plus, pouvons-nous nous soumettre ou souscrire à ce que Hume suggère, au sujet de l'*idée* de *nécessité*.

3.5 *Solution sceptique à notre première question*

Quine rappelle avec simplicité en quoi tenter d'instituer notre argumentation au-delà de l'expérience est une tentation sans réelle valeur : «[c]e qui prive de sens les questions d'ontologie quand on les pose dans l'absolu, ce n'est pas l'universalité, c'est la circularité. On ne répond à une question de la forme *Qu'est-ce qu'un F* ? qu'en recourant à un nouveau terme : *Un F est un G*. La réponse n'a qu'un sens relatif : relatif à l'admission naïve de *G*.»⁸⁷ En l'occurrence, Hume évite l'admission naïve d'un *G* et tient plutôt à recourir à une *solution sceptique* ; le problème de l'induction et le problème auquel nous faisons face lorsque nous tentons de saisir des termes comme causalité et nécessité sont ont une même origine : l'être humain. Et, rappelons-le, « (c)'est une caractéristique d'une solution sceptique d'affirmer que le dernier mot devient quelque chose d'extérieur à l'objet d'analyse – par exemple, le comportement humain »⁸⁸. Voilà ce à quoi nous convie l'entreprise humienne :

Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects; nor is it possible for us ever to form the most distant idea of it, consider'd as a quality in bodies. Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienc'd union.⁸⁹

La *nécessité* serait une détermination de l'esprit. La croyance que de *A* suivra *B*, car *A* aura toujours été suivi de *B* – comme si cet enchainement était déterminé par de la *nécessité* – et engendré par l'*habitude*, la *répétition*. La répétition d'un même

⁸⁶ *Ibid.*, p. 88

⁸⁷ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, op. cit., p. 66

⁸⁸ Ian Hacking, Paris : L'éclat, 1993, p.61

⁸⁹ David Hume, *A treatise...*, op. cit., p. 165 - 166

enchaînement nous pousse à croire qu'il y repose de la nécessité. L'idée de *nécessité* est donc relative aux occurrences multiples d'un même phénomène dans lequel B, par exemple, succéderait toujours à A. La *répétabilité*, ou la *coutume* pour reprendre Hume, serait l'origine même de notre croyance en une détermination de la nature ; comme si elle était fondamentalement inclinée devant sa propre détermination à reproduire incessamment les mêmes séquences, sous l'empire de la *nécessité causale*. C'est donc, et nous nous répétons, relativement à la *coutume*, à l'*habitude*, à l'*usage*, à la *répétabilité*, que de tels mots, comme *nécessité* et *causalité*, surgissent. Prendre le problème du politique sous l'angle que nous offre la problématique de l'orthonymie, c'est reconnaître, comme Roland Barthes, que la *répétabilité* ou la *coutume* est un enjeu politique capital⁹⁰. La *solution sceptique* qu'offre Hume au problème que pose le *réalisme objectif* que suppose la *diction orthonymique* exhibe le pouvoir de notre langage ordinaire et d'une traduction ordinaire du monde sur nos croyances.

Kolakowski a vu en Hume un scepticisme destructeur : « [e]n ruinant la légitimité du raisonnement inductif – car telle était la conséquence véritable de la critique radicale de la causalité –, Hume avilissait les valeurs cognitives de tout savoir allant au-delà de la description des qualités sensibles »⁹¹. En revanche, le passage dans lequel Hume se concentre sur la *doctrine de la nécessité* (le prochain point porte essentiellement sur le passage en question), il ne nous suggère pas de cesser de faire intervenir la *nécessité causale* lorsque nous cherchons à traduire le monde. Hume conclut donc que la *causalité* est une relation que projette le sujet sur le monde, en puisant *au-delà (beyond)* de l'expérience sensible directe⁹², dont l'incubateur principal est la *répétabilité* que nous percevons. Voilà que l'empirisme objectif ne peut être reconnu comme un fondement hors des champs de l'orthonymie. L'induction appelle donc l'intervention d'objets qui ne relèvent pas de l'univers des

⁹⁰ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris : Éditions du Seuil, 1982, p. 56

⁹¹ Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, Paris : Denoël-Gonthier, 1976, p. 51

⁹² David Hume, *A treatise of human nature, op. cit.*, p. 74

faits, mais d'un comportement humain. La solution à laquelle arrive Hume fait donc violence à toute question du type justificatif, et par principe ruine la légitimité tout usage du langage qui appellerait l'assistance d'une argumentation au-delà d'un certain *naturalisme* averti. Les faits se répètent, cela devrait suffire.

3.6 Doctrine de la nécessité

Une fois la critique établie et la relativité, caractérisant notre idée de *nécessité*, rendue manifeste dans l'exercice d'inférence, suivant les prescriptions du principe de causalité, Hume, dans les *Enquêtes*, expose le danger, pour nous, de laisser tomber la notion de *nécessité* ; « [i]t seems almost impossible, therefore, to engage, either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity (...) »⁹³. Hume semble vouloir nous faire admettre une certaine nécessité de type anthropologique. Celle qui nous oblige à nous plier à une nécessité de type épistémologique, sans quoi la connaissance serait impossible, sans quoi l'exercice de la raison serait impossible. La *doctrine de la nécessité* (*doctrine of necessity*), c'est-à-dire la croyance commune dans l'implication de la nécessité dans toutes opérations, ainsi que la croyance que tout *effet* est précisément déterminé par sa *cause* de manière *nécessaire*, est un moyen de surmonter l'impossibilité d'agir, de pratiquer la science et d'éviter l'auto-destruction de la raison ;

It is happy, therefore, that nature breaks the force of all sceptical arguments in time, and keeps them from having any considerable influence on the understanding. Were we to trust entirely to their self-destruction that can never take place, till they have first subverted all conviction, and gave totally destroyed human reason⁹⁴

Ces considérations sont des truismes pour qui aurait lu Hume, ou pour qui aurait pris la peine de s'intéresser aux différents débats que suscite le scepticisme philosophique. Ce que nous devons accepter, c'est que la nécessité *doit* être postulée. C'est ce que

⁹³ David Hume, *Inquiry concerning human understanding*, Oxford : Oxford University Press, 2007, p.65

⁹⁴ David Hume, *Système sceptique et autres systèmes*, Paris : Éditions du Seuil, 2002, p.109

Hume a nommé la *doctrine de la nécessité*. Sa justification – si on oublie cette nécessité anthropologique qui a été mentionnée précédemment – s'exprime dans l'expérience de la *répétabilité* d'une même occurrence dans le temps et l'espace. Ainsi, un même évènement, dans lequel repose une même séquence causale, qui se reproduit sans cesse de la même manière, nous induira en erreur s'il nous pousse à croire qu'il en sera ainsi jusqu'à jamais.

3.7 *Le danger du langage*

Le langage ne fonctionne que parce que nous pouvons supposer de la *nécessité*. C'est l'*obligation à traduire* le monde sous l'empire de la *nécessité* que le langage, lui aussi, est, à certains égards, *fasciste*. Ainsi, la doctrine de la nécessité nous oblige, du moins en partie, à fonctionner en des lieux caractérisés par de la *nécessité*. Hume, alors qu'il aborde sa *doctrine de la nécessité*, nous fait comprendre que la relativité inhérente à l'idée de *nécessité* ne doit pas nous empêcher de continuer à faire des inférences. L'issue contraire serait, en fin de compte, un scepticisme stérile. C'est notre attitude face à l'idée de *nécessité*, qui doit être instruite de son caractère relatif, non pas la suspension totale de l'exercice consistant à produire des inférences, par induction, même si celles-ci ne seront jamais susceptibles d'être *hors de tout doute*.

C'est là toute la conséquence de la *solution sceptique* humienne. Et comme Antonia Soulez le soulève si bien dans *Leçons sur la liberté de la volonté* : « [l]a bonne réponse ici est que le déterminisme naturel est tout au plus une fiction relative à notre état d'ignorance (...) [e]lle n'a pas l'autonomie d'une réalité physique détachée de ma supposition. »⁹⁵ Car la justification de ce *déterminisme naturel*, même s'il est légitime et même nécessaire de le supposer, ne pourrait être justifié que par la croyance en l'existence d'une *nécessité causale*, ce que le *réalisme objectif*

⁹⁵ Antonia soulez, *Leçons sur la liberté de la volonté suivi de Essai sur le libre jeu de la volonté*, Paris : PUF, 2002, p. 155

serait tenté de nous faire croire. Les travaux de Hume proposent que nous sommes responsables de notre langage, et que rien ne peut justifier la croyance en un rapport immédiat entre notre langage et le monde des faits. Puisque le principe de l'induction, par lequel nous passons pour *traduire le monde*, qui présuppose déjà une *connexion nécessaire* entre les faits, ne peut être justifié par le monde, ou par le réel, mais seulement par une tendance naturelle chez l'être humain à croire en la nécessité.

Rappelons, par ailleurs, que «(c)'est une caractéristique d'une solution sceptique d'affirmer que le dernier mot revient quelque chose d'extérieur à l'objet d'analyse – par exemple, le comportement humain »⁹⁶. Et c'est exactement ce que semble proposer Hume : «(...) *all our reasonings concerning causes and effect are derived from nothin but custom (...)*»⁹⁷. La coutume, la répétition, sont à l'origine de notre idée de nécessité ; et celle-ci, nous dit Hume, « (...) is something, that exists in the mind, not in objects (...) necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienc'd union. »⁹⁸ Hume suggère, en quelque sorte, que le problème auquel nous nous confrontons ne peut trouver ses origines qu'en nous, et cette détermination à supposer de la nécessité là où nous expérimentons de la répétabilité.

Terminons sur ceci : « [t]he necessary connexion betwixt causes and effects is the foundation of our inference from one to the other. The foundation of our inference is the transition arising from the accustom'd union. These are, therefore, the same. »⁹⁹ La nécessité n'est qu'une détermination de l'esprit engendrée par l'accoutumance, qui elle est la conséquence de l'expérience de la répétition d'un même évènement. Nos inférences, et donc notre *traduction du monde*, n'ont pour fondement que cette détermination de l'esprit. Cette prise de conscience devrait suffire à rendre compte de l'erreur que suppose la croyance en l'impunité de notre langage et qu'il n'est pas

⁹⁶ Ian Hacking, *op. cit.*, p.61

⁹⁷ David Hume, *Système sceptique et autres systèmes*, *op. cit.*, p. 100

⁹⁸ David Hume, *A treatise of human nature*, *op. cit.*, p. 166

⁹⁹ Hume, *A treatise...*, *op. cit.*, p. 165

possible d'en arguer la légitimité par les voix que propose un *réalisme objectif*. Il n'y a pas de rapport d'immédiateté entre notre langage et le monde. Notre langage fonctionne médiatement par rapport au monde, c'est-à-dire de manière relative ; relativement à notre nature humaine et nos coutumes. Là se trouve son potentiel de danger, et rien ne semble nous offrir une réelle solution au problème que pose l'indétermination qui caractérise la connexion entre notre langage et le monde.

CHAPITRE IV

LE RÉALISME SÉMANTIQUE SOUS LES LUMIÈRES DU SCEPTICISME

On peut observer chez la plupart des philosophes du langage (...), une certaine méfiance à l'égard de la notion de signification, laquelle leur semble véhiculer trop de psychologisme, et donc toujours menacée de conduire au subjectivisme et de sombrer dans un relativisme dévastateur pour toute théorie voulant rendre compte de la compréhension et de la communication.¹⁰⁰

ROSSI

4.1 Quine et la notion de signification

Pour Quine, « (...) la vérité doit dépendre de la réalité et non pas du langage (...) », dit-il, « (...) or les énoncés sont du langage »¹⁰¹ et pour rendre compte de la réalité, nous n'usons rien de moins que des énoncés. C'est-à-dire la vérité dépend de notre *langage*. Et cela ne paraît pas suffisant. Serait-il malhonnête de prétendre que le langage ne se présente pas comme le seul moyen d'établir un *pont* entre *le sujet* et *le monde* ? Ainsi, nous aurions tendance à croire que la vérité puisse reposer sur la *signification*. C'est de cette manière de concevoir la notion de *signification* qu'elle est encline à nous induire en erreur. Et pourtant, « [l]a thèse que la signification du mot est identique à elle-même (sinon par le travestissement d'une figure) répond à la permanence de l'essence, et sans doute la fonde. La thèse de l'unité à soi de la langue suppose l'unité du monde qu'elle est censée représenter, et sans doute aussi la

¹⁰⁰ Jean-Gérard Rossi, « Considérations logico-philosophiques sur la synonymie », dans : *Langages*, 31^e année, n° 128, 1997, p. 106

¹⁰¹ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie...*, *op. cit.*, p. 22

fonde.»¹⁰² La critique de Quine à l'égard de la *signification* est aussi un regard critique sur une telle thèse. Le philosophe américain propose d'infirmier une telle manière de comprendre la signification. Son argumentation sera la *solution sceptique* à notre deuxième question (*Est-il possible de justifier la croyance en la possibilité, par l'exercice de la traduction, d'un rapport de synonymie entre deux (assemblages de) mots ?*).

Quine disait lui-même que plonger dans la tâche de l'épistémologue c'est, sans équivoque, se noyer dans l'univers du langage : « [...] l'épistémologie est maintenant devenue de la sémantique. Car l'épistémologie reste, comme elle l'a toujours été, centrée sur la preuve, et la signification reste, comme elle l'a toujours été, centrée sur la vérification ; or prouver est vérifier »¹⁰³. Nous n'avons peut-être pas tort de nous obséder avec le *langage*, après tout. En bref, « Quine intervint dans la discussion sur la théorie sémantique en montrant que la notion intuitive de signification n'est pas réductible à celle de référence (le terme de Quine est *désignation*) (...) »¹⁰⁴. C'est pourquoi la notion de *signification* ne peut être comprise et comme *déterminée* et comme une solution directe au problème que pose le problème sceptique humien.

4.2 Clivage Synthétique/analytique

Un des derniers couples binaires repris par certains pour justifier l'indemnité du langage, celui qu'on désigne par synthétique / analytique, a été l'objet d'une critique fort profonde par Quine. Nous proposons, avant de passer à l'argument, de saisir ce que propose le couple en question. Commençons par ceci : la science posséderait un corpus *d'énoncés d'observation* qui aurait pour fonction première d'être le fondement de la *signification* et/ou de la *vérité*. Ces *énoncés d'observation* sont, par définition, dans l'ancienne croyance (celle d'avant Quine, en occurrence)

¹⁰² François Rastier, « Tropes et sémantique linguistique », dans : *Langue française*, n° 101, 1994, p. 87

¹⁰³ Quine, *op. cit.*, p.104

¹⁰⁴ Diego Marconi, *La philosophie du langage au XXe siècle*, Paris : L'Éclat, 1997, p.89

des énoncés *purement* synthétiques. Le propre de tels énoncés est de reposer sur l'expérience de phénomène ; l'*énoncé*, qui en est la marque langagière (dite ou écrite, peu importe), serait alors de type *synthétique*. Lorsque nous apercevons le ciel, nous disons : *il est bleu le ciel*. Et cet énoncé n'aurait pu être possible et justifié que par l'observation. Rien, *a priori*, ne nous donnait l'information *bleu* à propos du ciel ; seule l'observation le permettait. En quelque sorte, tout ce qui relève de l'observation serait d'ordre synthétique. Les vérités synthétiques sont des vérités qui résident dans l'*a postériorité* (*après l'observation*, si on veut). Ce sont ce genre de vérités que Hume attaquait en remettant en question la possibilité pour nous de croire en l'existence de la *nécessité*.

À l'opposé, et c'est ce dont nous n'avons pas encore discuté, tout ce qui ne dépend pas de l'observation est dit *analytique*, et repose dans l'*a priorité* (*avant l'observation*) ; il n'est jamais bien compliqué d'exemplifier la chose puisqu'il s'agit de renvoyer à cet énoncé (trop bien connu) $2 + 2 \text{ font } (=) 4$. L'analytique est donc, pour sa part, indépendant de l'observation, et strictement dépendant du langage, dépendant de la *signification*. Cela est aussi vrai pour tout ce que recouvre la logique. Voilà, en d'autres termes, comment nous pourrions saisir la différence :

La distinction entre l'analytique et le synthétique est une distinction sémantique (...) l'idée de base consiste à dire que toute proposition logiquement vraie ou qui peut être transformée en vérité logique en substituant certains termes par des synonymes est analytique : une telle proposition est vraie en vertu de la signification de ses termes. Dans le cas contraire, on dit qu'elle est synthétique.

105

Le clivage avance donc qu'il n'est possible pour certains énoncés (analytiques) d'être vrais qu'en vertu de la *signification* ; c'est l'*analyticité*, à proprement parler. L'analyticité suppose donc que ce qui se présente comme étant *analytique* n'est tributaire, exclusivement, que de la *signification*, la supposant ainsi *déterminée*.

¹⁰⁵ Sandra Lapointe, *Qu'est-ce que l'analyse ?*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 2008, p.38

Dans *Philosophie de la logique*, Quine pose le problème de l'*identité de signification*, signifiant tout simplement la croyance en la possibilité pour nous d'affirmer un rapport univoque de la signification à elle-même ou plutôt entre énoncés : « [l]'espèce d'identité de signification pertinente pour notre but présent, à savoir que la proposition est la même (...) C'est l'identité d'information objective, sans égard aux dispositions d'esprit ni aux qualités poétiques. Si la notion d'information objective était elle-même acceptablement claire, il n'y aurait pas de controverse sur les propositions. »¹⁰⁶ Ce que Quine propose, c'est de voir si la *notion d'information objective*, c'est-à-dire la *référence*, est soutenable. Car seulement une telle chose peut justifier l'*identité de signification*, c'est-à-dire la possibilité de croire en une réelle *synonymie*, qui elle suppose la signification comme étant *déterminée*. Ce serait alors une manière de fonder l'*orthonymie*. Or, nous avons déjà dit que Quine s'institue contre le *mythe de la signification* car il a lui-même allégué et établi la thèse de l'*indétermination de la signification*. Nous tâcherons, à présent, de manière brève encore une fois, de présenter l'argument.

4.3 Le vrai problème : l'analyticité et la synonymie

Récapitulons : il s'agissait, au départ, de poser une certaine manière de concevoir la notion de *signification* comme problématique, en passant par le clivage analytique/synthétique. Il a été entendu que le problème que voilait ce clivage était la notion même d'*analyticité*. Cette notion serait, entre autres choses, redevable à la *synonymie* (à la *signification*, dans ce qu'elle aurait de déterminé). Comprendons bien ici l'enjeu que revêt la relation de *synonymie*. Elle suppose qu'il est possible de fonder des équivalences entre certaines locutions en échafaudant celles-ci (les équivalences) sur la *signification*. Quine s'attaque à un tel fondement. Et s'il arrive à remettre en question la *synonymie*, c'est-à-dire l'*identité de signification*, il pourra s'accorder le droit de refuser la notion de *signification*, dans sa forme acceptée

¹⁰⁶ W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 2008, p. 12

comme déterminée. Pour ce faire, il fera appel à sa thèse de l'*inscrutabilité de la référence* (ou *indétermination de la référence*).

4.4 L'*inscrutabilité de la référence*

La thèse de l'*inscrutabilité de la référence* (ou l'indétermination de la référence), qui représente une des plus célèbres thèses du philosophe américain, présuppose la démystification du *mythe de la signification*. Pour bien comprendre cette thèse, présentons la *situation limite* dans laquelle Quine nous convie à saisir : celle d'une *traduction radicale*. Car, nous dit-il, « [i]l est encore philosophiquement intéressant de relever que, dans cet exemple artificiel, ce qui est indéterminé n'est pas simplement la signification, c'est aussi l'extension, la référence. »¹⁰⁷ Quine nous demande d'imaginer que nous nous retrouvons parmi un peuple jusque-là inconnu, nouveau. Quine explique qu'il n'est pas possible de saisir, de manière absolue et directe, le sens d'un terme comme celui de *Gavagai*, qui nous est, dans son exemple, complètement étranger. Ainsi, dans l'exemple que propose Quine, *Gavagai, a priori*, pour la communauté à traduire, fait référence à *lapin*. Mais le traducteur, dans une telle situation, ne diffère en rien avec « (...) celui qui apprend [et qui] ne dispose pas d'autres données de travail que le comportement manifeste d'autres locuteurs »¹⁰⁸. De quelle manière pouvons-nous savoir ce que *Gavagai* signifie réellement ? Car, comme le précise Kripke, Quine « (...) cherche à montrer, en recourant à des exemples comme *lapin* et *phase-de-lapin*, que (...) l'interprétation (la référence) de divers items lexicaux n'est toujours pas fixée (...) »¹⁰⁹. Ce que cela veut dire c'est que « [l]es termes *lapin*, *partie non détachée de lapin*, et *segment temporel de lapin* ne diffèrent pas seulement sous le rapport de la signification ; ils sont vrais de choses différentes. La référence elle-même se révèle inscrutable du point de vue du

¹⁰⁷ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, op. cit., p. 47

¹⁰⁸ Quine, *Relativité...*, op. cit., p. 41

¹⁰⁹ Saul Kripke, *Règles et langage privé*, Paris : Éditions du Seuil, 1996, p.71

comportement. »¹¹⁰ Et les comportements ne nous donnent accès à aucune référence ; impossible, donc, de trancher entre *lapin*, *segment temporel de lapin*, etc. C'est pourquoi il finira par avouer que « (...) l'identité de signification est une idée obscure (...) »¹¹¹, car elle ne se réfère à rien. Elle n'a aucune référence, aucun point d'appui sérieux, sinon les comportements accessibles par les sens du traducteur.

L'exemple de *traduction radicale*, mettant en scène le *Gavagai*, n'a d'autre prétention que celle d'attirer notre attention sur un fait indéniable : nous n'avons que les comportements manifestes d'autrui à notre disposition pour saisir le sens de leurs énoncés. Et, le boulet du traducteur n'est-il pas d'amener des rapports de synonymie entre sa langue d'origine, dans laquelle il est fait prisonnier depuis toujours, et celle qu'il tente de saisir – et ce sans pouvoir se référer à autre chose que l'opacité des comportements visibles. Ce qui, au final, annihile la possibilité pour qui que ce soit de prétendre avoir la capacité d'être à l'extérieur de l'interprétation lors d'une situation où il s'agirait de traduire *autrui*¹¹². C'est une critique de l'essence. Il n'y a pas d'essence à laquelle nous aurions un quelconque accès. L'idée que la *signification* était l'essence sur laquelle se structurait le langage, est mauvaise en ce sens où elle est le symptôme d'une croyance en ce qu'il convient d'appeler le mythe de la signification. Enfin, c'est ce que la thèse de l'inscrutabilité conteste, c'est-à-dire *le vrai*, l'unique. L'*inscrutabilité de la référence* est un coup porté au principe de *synonymie* duquel elle ne saura se relever. Alors que cette dite *synonymie* se trouve être le critère qui permettait de concevoir l'existence d'énoncés dits analytiques ; Quine le dit insuffisant, défectueux. Voyons voir de quelle manière, une dernière fois, il s'en est pris pour justifier ce constat – qui se présente comme une thèse lourde de conséquence.

¹¹⁰ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, op. cit., p. 48

¹¹¹ *Idem*

¹¹² Jean-Gérard Rossi, *Vocabulaire de Quine*, Paris : Ellipses, 2001, p.35

La *synonymie* est elle-même la supposition d'une possibilité pour le langage d'être par lui-même *orthonymique* : la *synonymie* suppose une espèce de socle universel supportant à lui seul le sens véritable, universel. Le langage serait alors une nomenclature fermée, hermétique ; c'est ce que signifie le *mythe du musée*. Le renversement que le langage opère est tel que l'on ne réfléchit plus comme si ce dernier était un intermédiaire fortuit, tout à fait contingent, entre le sujet et le monde ; comme le suggère Chevalier lorsqu'il fait appel au *sentiment orthonymique* pour justifier notre croyance en un rapport déterminé entre notre langage et le monde, lorsque nous tentons d'en opérer une traduction. Or, Quine démontre de quelle manière, à travers la situation d'une *traduction radicale*, il y a inscrutabilité de la référence. La conséquence de cet argument, c'est la reconnaissance de l'*indétermination de la signification*. Ce qui, entre autres choses, veut dire qu'il n'est plus possible de théoriser la signification en la supposant comme étant *déterminée*, par un référent de type *a priori*.

4.5 La signification

Sandra Laugier a tenté de nous faire remarquer ceci ; le *mythe de la signification*, dans l'œuvre de Quine, est crucial. Quine ne disait pas qu'il refusait qu'il pu y avoir de la *signification*. Laugier a certainement raison d'avancer que pour le philosophe américain (ainsi que pour Wittgenstein), c'est à une manière de faire de la philosophie, que l'on retrouvait fortement chez Carnap, qu'il voulait s'en prendre à travers ce qu'il avait nommé le *mythe de la signification*¹¹³. Et le renversement du *mythe de la signification* met fin à cette croyance qui veut que le langage puisse être redevable à des *significations déterminées*, sur lesquelles toutes langues reposeraient (avec toute l'universalité et/ou l'extensionnalité que certainEs lui supposent). Et donc, « (...) la conviction de Quine est qu'il n'y a pas d'analyse des significations, mais

¹¹³ Sandra Laugier, « Relativité linguistique, relativité anthropologique », Dans : *Histoire Épistémologie Langage*, Tome 18, fascicule 2, 1996, p. 50

seulement des faits de langage (...) »¹¹⁴ Nous n'avons pas accès à quelque chose comme des significations. La chose est simple : nous ne pouvons souscrire à une conception *essentialiste de la signification*.

Le *mythe de la signification* peut être mieux saisi dans l'analogie du *mythe du musée* : « [l]a sémantique naïve, c'est le mythe d'un musée où les articles exposés sont les significations, et les étiquettes les mots »¹¹⁵. Comme si le sens était déterminé, et qu'il était possible pour le traducteur de faire appel à une espèce d'au-delà, à l'intérieur duquel seraient perchées toutes les équivalences possibles qui formeraient une espèce de nomenclature absolue sur laquelle s'échafauderait la *synonymie*. Une telle sémantique repose donc sur une croyance qui, étrangement, rappelle l'*orthonymie*, ou du moins rappelle ce que l'*orthonymie* performe sur le traducteur, comme le proposait Chevalier. Laugier parle d'un *langage prébabélien* sur lequel se fixerait l'invariant absolu¹¹⁶. Et un tel *langage prébabélien* n'a pas de sens ; voilà la thèse de Quine ; voilà ce que Laugier dit être la thèse de Quine ; voilà la thèse qui est défendue ici. Voilà que l'*orthonymie* n'est l'expression d'aucune *détermination*, du moins ne nous est-il pas possible de le dire, ni même de l'argumenter.

Sandra Laugier ajoute ceci : « [l]a thèse d'indétermination (...) signifie, en fait, qu'on traduit toujours *dans* sa propre langue (*at home*). Et l'illusion – le mythe de la signification – est de prendre la traduction comme un exercice qui nous fait sortir de notre langue, des jeux de langage de notre langue ordinaire »¹¹⁷. La conséquence de la reconnaissance de la thèse de l'indétermination de la traduction est simple : il n'y a que notre langage pour traduire le monde, celui de notre communauté respective. En d'autres termes, nous ne sortons jamais de notre langue, ni du langage.

¹¹⁴ Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris : Les éditions de Minuit, 1971, p. 114

¹¹⁵ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, *op. cit.*, p. 40

¹¹⁶ Sandra Laugier, « Relativité linguistique, relativité anthropologique », *op. cit.*, p. 51

¹¹⁷ *Idem*, p. 54

Traduire du *nouveau*, c'est lire sa propre langue à l'intérieur de celle qui nous est, au moment même de la traduction, étrangère. C'est donc là chercher l'éthos de sa communauté dans un autre, comme moyen de traduction. En somme, une conception essentialiste de la *signification* nous entraîne au-delà du donné, un peu à la manière de la *nécessité causale*. C'est là, donc, que nous devenons responsables, en tous points, de notre traduction.

4.6 *Solution sceptique à notre deuxième question*

Comme Jean Gérard Rossi le propose ; « [l']indétermination de la traduction ne conduit pas nécessairement à un scepticisme sur la possibilité de traduire (...). Elle marque le fait qu'il n'y a pas à chercher de fondement stable à des vérités définitives, que le langage est un art social et que la communication fonctionne grâce à un accord entre les locuteurs (...) »¹¹⁸ Pour Quine, il n'y aurait aucune justification sur laquelle faire tenir la *signification*, sinon sur la pratique communautaire de cet *art social*. C'est donc la communauté linguistique qui aura, immanquablement, le dernier mot. C'est là la *solution sceptique* que propose Quine au problème sceptique que pose l'*indétermination de la signification*.

Nous pouvons donc dire qu'il y a moyen de faire équivaloir des significations, mais qu'elles ne peuvent être saisies de manière absolue, vu l'*inscrutabilité de la référence*. Et donc, à notre question, nous pouvons dire que le *réalisme sémantique* n'a aucun sens, mais qu'en revanche, cela n'empêche pas la possibilité d'une traduction en autant que nous fassions reposer nos rapports de synonymie sur l'accord entre les locuteurs, c'est-à-dire l'accord sur lequel une communauté linguistique s'institue.

¹¹⁸ Jean Gérard Rossi, *Vocabulaire de Quine*, op. cit., p. 60

4.7 *Que reste-t-il ?*

Les *énoncés d'observations* sont néanmoins les énoncés, en science, que l'on considère comme étant à la racine du *langage signifiant*, et cela ne saurait se présenter autrement. *Énoncés d'observation* et *impression*, même chose. Ils sont à eux les limites de la recherche de la signification, et les éléments les plus *certain*s en cette matière. Quine l'avait bien vu. Il remarquait, aussi que «(...) ce que nous demandons à des phrases d'observation, c'est d'être celles d'être situées dans la proximité causale la plus étroite des récepteurs sensoriels. Comment calibrer cette proximité ?»¹¹⁹. C'est l'impasse des *impressions* chez Hume ; nous ne pouvons aller au-delà des impressions, et donc des *énoncés d'observation* (ou *phrases d'observation*) qui prétendent traduire, de manière exacte, ces mêmes *impressions*. Ainsi, les énoncés d'observation n'ont rien de plus que les impressions ; l'impasse est la même. Cela pose quelques problèmes, et surtout un, en particulier. Alors que chez Hume les *impressions* sont la limite de notre connaissance, chez Quine (depuis le tournant linguistique) les *énoncés d'observation*, qui sont supposés être les représentants les plus légitimes des impressions, ne sont plus aussi solides qu'on pouvait le laisser entendre au temps du Cercle de Vienne par exemple ; sinon que ces *énoncés d'observation* sont caractérisés par la même opacité qu'on reconnaît aux impressions. Comment refuser que le *sens*, la *vérité* et la *nécessité* (avons-nous besoin de le spécifier?) puissent ne pas être compris comme étant tributaires de l'*expérience sensible* (*impressions* → *énoncé d'observation*) ? Car ils ne sont pas tributaires d'un *paquet de significations* déterminé a priori, ni tributaire d'une *connexion nécessaire* (2.1).

Selon Quine, il était «(...) désolant pour les épistémologues, pour Hume et les autres, d'avoir à admettre l'impossibilité de dériver rigoureusement la science du

¹¹⁹ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie...*, op. cit., p. 99

monde extérieur à partir des preuves sensorielles. »¹²⁰ Celui-ci refuserait une forme précise qu'a empruntée la philosophie, caractérisée par la croyance en la possibilité de fonder ce qui pour lui ne pouvait être qu'un *mythe* : la signification. Alors que celle-ci est caractérisée par une inhérente opacité, il n'est plus possible d'assoir la *nécessité* et/ou l'unicité qu'exige et propose l'orthonymie dans les affaires de la signification. Et comme Sandra Laugier le rappelle dans la *présentation* de *Philosophie de la logique*, « [l]argument de Quine est sceptique. »¹²¹ et « [l]à où s'applique l'indétermination de la traduction, il n'est pas réellement question de choix correct (...) »¹²². Seul un retour à la *communauté linguistique* peut nous éclairer. Nous espérons avoir démontré en quoi l'argument de Quine peut être entendu comme une solution sceptique au problème sceptique que pose l'orthonymie.

Le langage est chose opaque, et Quine aura eu l'occasion de le démontrer, à travers cette situation imaginée de *traduction radicale* ; à travers la mise à mort de la *synonymie* comme fondement de l'*analyticité* ; et en nous exposant l'idée que nous n'avons que le langage pour échafauder notre compréhension du monde, et que notre traduction du monde ne peut pas compter sur quelque chose comme une *signification déterminée d'avance*. Bref, la *traduction* n'est jamais qu'une intervention qui ne s'opère ailleurs que *dans* le langage, ce qui présuppose toujours l'intervention de l'orthonymie. Voilà qui vient étayer le caractère *aporistique* de l'orthonymie.

¹²⁰ *Idem*, p. 89

¹²¹ W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 2008, p. XXIII

¹²² W. V. O. Quine, *Words and Objections*, eds. D. Davidson et J. Hintikka, Reidel, 1969, p. 303 ; cité dans W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 2008, p. XXIII

CHAPITRE V

LES LIMITES DU SCEPTICISME

La frontière ne pourra donc être tracée
que dans la langue, et ce qui est au-
delà de cette frontière sera simplement
dépourvu de sens

Wittgenstein

5.1 Hume, encore

Wittgenstein « (...) s'inscrit dans la tradition de la philosophie autrichienne, philosophie qui refuse d'être dupe des systèmes »¹²³. Cela s'explique par le fait que refuser la métaphysique, pour Wittgenstein, se présente comme le refus de certaines solutions, et non pas le refus de certaines questions¹²⁴. C'est pourquoi il écrit que « [l]a loi de la causalité n'est pas une loi, mais la forme d'une loi »¹²⁵. Il reconnaît, tout comme David Hume¹²⁶, que l'induction n'avait rien d'absolu, et que la *loi de causalité* était la forme logique d'une loi, donnant accès à l'induction¹²⁷. La solution à la *nécessité causale* n'est pas qu'il y ait une loi : « [s]'il y a une loi de causalité, alors elle pourrait s'énoncer : *Il y a des lois de la nature*. Mais assurément on ne peut pas dire cela : cela se montre »¹²⁸. Cela se montre, très probablement, dans la répétition d'occurrences semblables (que l'on comprend comme étant les *mêmes*), offerte par la nature. Comme nous avons vu avec Hume, on ne peut pas dire *il y a des lois de la*

¹²³ Roland Jaccard, *L'enquête de Wittgenstein*, Paris : PUF, 1998, p.69

¹²⁴ Jaques Bouveresse, *Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p. 32 - 33

¹²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1993, p. 105

¹²⁶ Sur ce point, il faut dire que Wittgenstein ne l'avait, vraisemblablement pas lu.

¹²⁷ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille : Agone, 2003, p. 97

¹²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit, p. 107

nature. Nous ne saurions le justifier. Cela serait *redire* la nature, en trahissant notre capacité à pouvoir dire qu'*il y a* là des lois.

Nous ne saurions, non plus, justifier une proposition telle que *il y a une loi de causalité*. Nous n'avons pas la légitimité d'asserter de tels énoncés, avançant l'*existence* de lois. Certainement, l'expérience nous *montre* tout cela. L'induction serait, pour Wittgenstein, quelque chose qui n'a aucun fondement logique, mais psychologique, un peu comme David Hume l'avait déjà avancé ;

Le processus de l'induction consiste en ceci que nous acceptons la loi la plus simple qui puisse être mise en accord avec nos expériences. Mais ce processus n'a pas de fondement logique, il a seulement un fondement psychologique. Il est clair qu'il n'y a pas de raison de croire que le cas le plus simple est également celui qui va maintenant se produire effectivement.¹²⁹

L'induction permet d'établir des lois, et d'exercer sur le monde une certaine efficacité en usant d'inférences. Ces lois, écrit Bouveresse, sont d'une autre nature que celle des «(...) propositions empiriques ordinaires, car ce qu'elles affirment excède de façon incommensurable ce qui peut être contenu dans une énumération quelconque de cas particuliers qui les vérifient. Si elles se vérifient, c'est bien en vertu d'une sorte de bonne grâce de la nature sur laquelle nous n'avons aucune bonne raison de compter (...)»¹³⁰. C'est l'impasse humienne. De là le refus de souscrire à la thèse du *réalisme objectif*, devant laquelle nous posons la question suivante : *peut-on reproduire par le langage (par les signes qu'il renferme) un fait (une immédiateté non langagière) ?* Nous *reproduisons* effectivement des faits en langage ; mais jamais avec une acuité qui saurait dépasser les défauts qui reposent dans la *nécessité*, et par extension la *causalité*, qu'on dépose en certains énoncés.

Par-delà l'induction, il semble que rien ne puisse se justifier. C'est ici un autre refus. Celui qui nous oblige, invalidant le *réalisme sémantique*, à répondre de

¹²⁹ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein et les sortilèges...*, *op. cit.*, p. 98

¹³⁰ *Idem*

manière sceptique à la problématique que pose la *synonymie* et la possibilité d'un *rapport de synonymie entre deux (assemblages de) signes*. Le problème que pose la question suivante : de quelle manière m'est-il possible de savoir si les objets (ou les références conceptuelles) que supposent mon langage sont les mêmes que ceux d'une autre communauté linguistique ? Quine nous dit qu'il n'y a pas de réponse possible. La *signification* ne peut donc être établie de manière déterminée, parce qu'il y a *inscrutabilité de la référence*. Le scepticisme est donc en droit de prendre à partir et le principe de causalité et la signification. Mais où doit s'arrêter son intervention ? À quel moment pouvons-nous dire que sa conquête est achevée ?

5.2 Limites ...

« Si donc je doute, ou suis incertain, que ceci est ma main (en quelque sens que ce soit), pourquoi, dans ce cas, ne pas douter également de la signification de ces mots ? »¹³¹, demande Wittgenstein. Il explique ensuite : « [c]e que je veux dire c'est qu'un jeu de langage n'est possible que si l'on se fie à quelque chose »¹³². Chez Hume, les limites du scepticisme étaient imposées par un refus total du dogme. Ici, chez Wittgenstein, c'est avec le langage qu'on arrive à mettre en relief l'ineptie du doute hyperbolique. Il doit donc, s'il désire douter *de* tout et/ou *du* tout, cesser d'être dans le langage. Ce n'est pas une possibilité, tout comme se soustraire au monde n'est pas une possibilité. Le problème que pose l'orthonymie nous oblige donc à devoir se confronter à des situations délicates, qui exigent de nous qu'on laisse tomber l'intervention d'un scepticisme qui chercherait des certitudes au-delà de l'*orthonymie*. Nous avons montré, avec les arguments précédents, l'absurdité de penser pouvoir compléter une telle chose. Tâchons de saisir ce que Wittgenstein propose ici :

¹³¹ Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Paris : Gallimard, 1987, p. 456

¹³² Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, *op. cit.*, p. 509

[s]upposons que chacun possède une boîte contenant ce que nous appellerons un *scarabée*. Personne ne pourrait jamais regarder dans la boîte des autres ; et chacun dirait qu'il ne sait ce qu'est un scarabée que parce qu'il a regardé *le sien*. – En ce cas, il se pourrait bien que nous ayons chacun, dans notre boîte, une chose différente. On pourrait même imaginer que la chose en question changerait sans cesse. – Mais qu'en serait-il si le mot *scarabée* avait néanmoins un usage chez ces gens-là ? – Cet usage ne consisterait pas à désigner une chose. La chose dans la boîte ne fait absolument pas partie du jeu de langage, pas même comme un quelque chose : car la boîte pourrait aussi bien être vide. – Non, cette chose dans la boîte peut être entièrement *supprimée* ; quelle qu'elle soit, elle s'annule.

Cela veut dire : Si l'on construit la grammaire de l'expression de la sensation sur le modèle de *l'objet et sa désignation*, l'objet perd toute pertinence et n'est plus pris en considération.¹³³

Nous ne pouvons exiger le *scarabée* comme justification, ou comme fondation au langage. C'est là un exemple qui vient étayer la thèse quinienne de l'inscrutabilité de la référence (le *scarabé*). La croyance en un rapport *orthonymique* entre le langage et le monde, c'est la croyance que nous puissions avoir accès à ce qui se cache dans la boîte. Ainsi, lorsque nous jouons au langage, rien ne fait moins sens que de chercher à justifier nos usages sur l'*existence* du scarabée. Le *scarabée*, c'est l'*essence de la signification*. Les *jeux de langage* sont plusieurs manières d'user le langage en des contextes précis dans lesquels la *signification* ne surgit que pour autant qu'une pratique sociale, qui lui est annexé, en permette la possibilité de ce surgissement. Le scepticisme doit se limiter à cette dite pratique sociale. C'est, en général, ce que les exégètes de Wittgenstein entendent par l'argument contre ce que nous entendons par *langage privé*. Un tel argument serait, par exemple, pour Bouveresse, « typiquement anti-sceptique » car « (...) nous ne pouvons pas réellement donner de sens à un certain type de scepticisme concernant le fonctionnement de notre langage et la nature de nos concepts »¹³⁴. L'exemple de la *boîte et du scarabée* est, en ce sens, un argument remarquable, qui explique parfaitement ce que nous entendons par

¹³³ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 2011, p.150

¹³⁴ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris : Les éditions de Minuit, 1987, p. 649

l'impossibilité de surmonter l'aporie que pose l'*orthonymie* à notre *traduction du monde*. Et c'est là la limite du scepticisme.

5.3 L'exemple de la douleur

Wittgenstein croit que « (...) parler le langage est une partie d'une activité, ou d'une forme de vie »¹³⁵. Et, sur ce cas, l'exemple de la *douleur* sert de paradigme à Wittgenstein : « [l]e concept de douleur est caractérisé par la fonction déterminée qu'il possède dans notre vie. La douleur a *cette* place dans notre vie, elle y a *ces* connexions. (autrement dit : c'est à ce qui occupe *cette* place dans notre vie, à ce qui a *ces* connexions-là que nous donnons le nom de *douleur*). »¹³⁶. Car la *douleur*, n'est pas un nom auquel nous pouvons, vraisemblablement, accorder de référence. La référence, à laquelle tente de donner signification le mot *douleur*, représente en fin de compte, ce qu'il entend par le *scarabée*. Nous pouvons l'ignorer, au fond de la boîte. Car nous n'avons pas accès à l'intérieur de celle-ci. Et c'est seulement parce que la *douleur occupe une place dans notre vie*, et qu'elle y a une fonction déterminée que sa signification est possible. Et donc, la *signification* du mot *douleur* ne peut être comprise que dans nos usages, notre vie.

Cet exemple, portant sur la douleur, fait écho à Quine ; en ce sens où seuls les comportements manifestes d'autrui nous permettent de dire qu'il y a l'œuvre d'une douleur : « (...) celui qui apprend ne dispose pas d'autres données de travail que le comportement manifeste d'autres locuteurs »¹³⁷. Ce qui veut dire, que nous n'avons accès qu'à la *signification* de douleur que lui confèrent nos usages, nos activités, une forme de vie ; dans lesquels sont définis les comportements que nous devons associer à *douleur*. En quelque sorte, nier les significations de sa communauté, c'est nier l'ordre pratique et normal dans lequel s'institue cette communauté, vice et versa.

¹³⁵ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein et les sortilèges du langage*, op. cit., p.80

¹³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, Paris : Gallimard, 2008, p. 124 - 125

¹³⁷ W. V. O. Quine, *Relativité de l'ontologie et autres essais*, op. cit., p. 41

5.4 Solipsisme (et réalisme)

Vouloir dépasser l'*orthonymie* serait prétendre pouvoir et vouloir sortir du langage. Nous avons déjà expliqué en quoi une telle croyance est une erreur à prendre au sérieux. En conséquence, le scepticisme qu'exige la *politeienneté*, s'il ne se garde pas lui-même d'éviter une telle erreur, peut verser vers deux cas limites : le *solipsisme* et le *réalisme*. Il importe ici de brosser une courte introduction au *solipsisme*, question de préciser la manière avec laquelle nous devrions l'entendre ici. Bouveresse explique que

(...) le solipsisme est considéré, d'une manière générale, comme une variété extrême d'idéalisme subjectif (et comme l'aboutissement logique de toute théorie de ce genre), à savoir comme la doctrine qui met en doute non seulement l'existence indépendante d'une réalité autre que celle de la subjectivité pensante, mais également celle de toute subjectivité autre que celle de la personne qui parle.¹³⁸

Cet idéalisme subjectiviste procède donc d'un doute sceptique hyperbolique. Ce doute, dans sa forme exagérée, laisserait donc entendre qu'il n'y a pas d'existence d'un monde indépendant. Cela, par exemple, n'a pas plus de sens que d'affirmer l'existence d'un monde indépendant. C'est ce que nous avons vu, déjà, avec Hume. C'est-à-dire que d'aucune façon nous pourrions invoquer de bonnes raisons de justifier que nous puissions être en mesure d'affirmer, ou d'infirmer une telle chose. Le doute, à cette étape, ne questionne plus ; il répond au problème sceptique de la connaissance du monde. Il n'y a pas à discuter plus loin que l'exige la simple expérimentation de la *coutume* à laquelle le monde semble être arrimé. C'est cela une solution sceptique. Car elle ne cherche pas de solution en dehors d'un regard sceptique sur notre langage.

¹³⁸ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 111

Revenons au *solipsisme*. Wittgenstein propose que « (...) l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi seul (...) »¹³⁹. Enfin, le solipsiste dira « Je suis mon monde »¹⁴⁰. Le scepticisme, poussé à l'extrême donc, nous jette dans un idéalisme subjectiviste susceptible de nous induire en erreur en nous poussant vers le *non-sens* du solipsisme qui, selon Wittgenstein, « (...) coïncide avec le réalisme pur. »¹⁴¹ Bouveresse explique la manière avec laquelle ceux-ci (solipsisme et réalisme) se correspondent :

(...) le solipsiste et le réaliste sont exactement dans la même situation : ils adoptent tous les deux la même perspective angélique, celle qui consiste à se comporter comme s'il était possible de confronter dans le langage le monde et mon monde, le premier avec l'intention d'établir qu'ils sont identiques, le second avec l'intention d'établir qu'ils sont différents.¹⁴²

Ceci s'explique aussi par le fait qu'il est impossible de penser pouvoir *isoler le sujet du monde*¹⁴³, car pour s'exercer à une telle chose, nous devons le faire dans le langage. C'est pourquoi croire à la possibilité d'une relation de différence ou d'identité entre nous et le monde est une lubie insensée. Pourquoi ? Parce que nous ne pouvons pas sortir du langage, tout simplement. Il est un huis clos. Et « (...) comme toute thèse métaphysique, celle du solipsisme donne l'impression d'effectuer un mouvement spéculatif essentiel, alors qu'en réalité elle nous laisse purement et simplement sur place. »¹⁴⁴ Le solipsisme, alors qu'il dit que « (...) les seules choses dont je puisse jamais avoir connaissance sont mes sensations, mes représentations, mes idées, etc., (...) est obligé de violer immédiatement la restriction qu'il formule pour pouvoir simplement la formuler. »¹⁴⁵ Alors que le réaliste se dit pouvoir affirmer qu'il y a un monde indépendant, le solipsiste, lui, affirme le contraire. Mais le

¹³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Carnets*, Paris : Gallimard, 1971, p. 158, cité dans : Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 114

¹⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 93

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 94

¹⁴² Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., p. 195 - 196

¹⁴³ *Ibid.*, p. 185

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 196

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 195

problème est le même, puisque dans les deux cas, nous supposons pouvoir nous soustraire au langage.

C'est, en quelque sorte, les deux écueils dans lesquelles nous risquons de sombrer lorsque nous croyons que notre traduction du monde dépasse les limites de notre langage. Ou lorsque nous décidons de laisser tomber l'esthétique sceptique dans le regard que nous posons sur notre langage. Sandra Laugier illustre, puisqu'il faut bien faire la différence, de quelle manière le scepticisme n'est pas le solipsisme : « Wittgenstein parle ici du solipsisme, non du scepticisme : il y a une différence (...) Le solipsisme concerne le moi, le fait que le monde lui (me) soit donné, et se représente comme une affirmation (ici, des limites du monde); le scepticisme concerne ma capacité de connaître, d'accéder à ce monde et à autrui, et se présente comme un doute ou une question. »¹⁴⁶ Cela, veut tout simplement dire qu'il y a un pas à franchir vers le solipsisme, puisqu'il est une réponse au doute sceptique. Le réalisme en est une autre, mais qui présente la même configuration. Et c'est donc pourquoi « (...) le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. »¹⁴⁷. Car « [l]e je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée. »¹⁴⁸ L'erreur est donc de croire qu'il y a une sorte de détermination entre nous et le monde. Et le réaliste et le solipsiste font l'erreur de croire en la possibilité d'une telle chose. Ce qui, en toute vérité, ne peut être pensé correctement, puisqu'il nous faudrait regarder notre monde de l'extérieur, et le comparer avec un autre. Cela nous demanderait de pouvoir concevoir le monde sans langage. Nous ne voyons pas de quelle manière cela est possible, ni même pensable.

¹⁴⁶ Sandra Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 2010, p. 228

¹⁴⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 94

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 94

5.5 Légitimité du langage

Tout se dit, se pense et se renverse *avec* le langage ; dès lors, comment le dépasser alors que nous sommes déterminé(e)s à devoir s'y jeter, à chaque fois que nous aurions la résolution d'épiloguer sur les faits ? C'est-à-dire que nous questionnons ici le droit à *redire*, à *traduire le monde* ; qui n'est autre que le droit à notre pratique citoyenne. Ce qui pose la question de la légitimité du langage, et *de facto* des sujets du langage (*nous*). Ce qui n'annihile en aucun cas le travail du scepticisme en philosophie, ni celui de la science. Notre *traduction du monde* c'est, en quelque sorte, l'entièreté de nos connaissances sur celui-ci. Nous ne pouvons penser réellement nous attaquer à toutes celles-ci en même temps. Voilà l'idée des fragments à distiller dans de petites phrases. Mais, comme Wittgenstein l'affirme dans *De la certitude*, « [i]l y a des cas où le doute n'est pas raisonnable, mais il y en a d'autres où il semble logiquement impossible. Et il ne semble pas y avoir de frontière nette entre les deux. »¹⁴⁹ Voilà pourquoi le langage est un *art social*, et non pas une trame absolue dans laquelle nous prenons siège, dans la plus totale des sûretés.

¹⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., p. 129

PARTIE 3

CONCLUSION : LE LANGAGE... SEUL REFUGE POSSIBLE

CHAPITRE VI

CE QU'IL RESTE

Les signes ne sont pas des preuves, puisque n'importe qui peut en produire de faux ou d'ambigus. De là à se rabattre, paradoxalement, sur la toute-puissance du langage : puisque rien n'assure le langage, je tiendrai le langage pour la seule et dernière assurance.

Roland Barthes

6.1 CQFD

Ce qu'il fallait démontrer c'est qu'il n'y a aucun moyen, pour nous, de nous soustraire, de manière positive, à l'*orthonymie*. D'une part, le *fascisme de la langue* est nécessaire à l'*accord* sur lequel s'institue une *communauté linguistique* : cet *accord* ne peut, en d'autres mots, s'exercer que lorsqu'il pactise avec l'oppression nécessaire qu'exerce la *langue*. C'est ce que nous pouvons nommer le principe de l'*orthonymie*, comme le suggérait Pottier. Ce principe dénote, en quelque sorte, un fait politique minime : la langue est la traduction *subjective* qu'une communauté a du monde. D'un autre côté, il y a le *fascisme du langage*. Car *penser le monde* n'est possible que dans les limites du langage. Par extension, notre *traduction du monde*, qui n'est autre chose que l'expression linguistique de la manière que nous avons de *penser le monde*, doit aussi s'orchestrer *dans les limites* du langage. Nous inclinons à

penser que tâcher de suivre une telle prescription n'est que rarement une besogne certaine. Mais elle reste la seule qui s'offre à nous, dans la mesure où nous ne reconnaissons de légitimité qu'à une gouvernance, prenant les formes d'une *politeia démocratique*, et donc, qui repose sur notre pratique citoyenne. Et celle-ci, nous pouvons y prendre part que lorsque nous serons à une extrême distance du dictat qu'exerce le *mythe de la signification*, jamais très loin d'être la justification du sentiment d'*immédiateté* qu'exerce l'*orthonymie* sur notre *traduction du monde*.

L'analyse critique de l'orthonymie nous laisse devant une aporie. Et ce constat reste, enfin de compte, une conséquence des conclusions que nous ont offertes les trois sections de la partie II. Car, il est vrai, le but de l'analyse était effectivement l'observation dans tous les cas de l'orthonymie, dans le but d'en réfuter le caractère possiblement déterminé. Nous croyons y être arrivés. De la sorte, il est possible d'établir ici une conséquence. La question de la signification cesse de faire sens à partir du moment où nous cherchons à surpasser le *principe de l'orthonymie*. Essentiellement, voilà ce qu'il y a à en dire : la *connexion* langage/monde (2.1) et la *signification* (2.2) ne peuvent être admises comme étant caractérisées par de la détermination. Il n'y a pas de justification pour une telle croyance. Et donc, l'*orthonymie*, puisque les deux procédés par lesquels elle pouvait être justifiée ont échoué, une fois confrontés au programme sceptique que nous leur réservions, ne peut être comprise que sur un plan sociologique ; elle est un fait social. Et c'est à la fois la reconnaissance de celui-ci et le refus de s'y fier à la manière qu'aurait un métaphysicien d'y faire reposer l'essence du monde. C'est là aussi, un enjeu majeur en politique. De quelle manière pouvons-nous échapper à la métaphysique ? Il semble que nous devons abandonner toutes questions ayant la prétention d'attendre des réponses qui porteraient sur une chose telle que l'essence du monde. Et c'est là l'impossibilité d'une *solution directe* au problème de la bonne gouvernance. L'essence de l'éthos d'une communauté n'a d'autre lieu que la *traduction du monde* sur lequel il s'accorde : c'est le langage.

Ne nous laissant aucune occasion de dissoudre le *problème sceptique* qu'elle pose au politique, l'orthonymie semble être l'aporie contre laquelle se heurte notre pratique citoyenne. Bien entendu, seulement si nous acceptons que celui-ci est affaire de *traduction du monde*. C'est là un *paradoxe sceptique*. Attendu qu'il n'y a qu'à partir d'une *traduction du monde* comme objet de débat que le politique puisse surgir, et attendu que la *traduction* n'est jamais qu'indéterminée, dans quelle mesure pouvons-nous espérer trancher le débat ? Il y a, certes, les énoncés protocolaires (B, au chapitre IV). Mais ils ne sont pas si certains, vu le problème que pose la relation indéterminée de notre langage avec le monde, sa nature et les faits qui le remplissent (A, au chapitre III). Il y a, évidemment, de l'autre côté, nos pratiques, nos formes de vie, notre langage ordinaire (C, au chapitre V). À l'évidence, ce *langage ordinaire* est encore moins certain que les énoncés protocolaires, et d'un langage qui cherche à calquer la prose de la nature. Il semble qu'il n'y ait aucune réponse solide. C'est là le problème sceptique que pose le politique. Sinon peut-être, devons-nous exiger un retour vers notre langage. Et c'est là, la seule solution possible.

Au fond, ce que soutiennent les deux *solutions sceptiques*, humienne (A) et quiniennne (B), présentées précédemment, c'est qu'il ne peut y avoir de *solution directe* au problème sceptique que pose le politique, ou à la question : de quelle manière pouvons-nous décréter des critères absolus à partir desquels une gouvernance serait *meilleure* qu'une autre ? Car sans détermination *dans* la signification et sans *nécessité* possible entre langage et monde – dans la *connexion* que nous supposons entre les deux – nous ne voyons pas de quelle manière nous pourrions trouver l'amendement de notre *traduction du monde* ailleurs que dans une *éthique du langage*, qu'à un retour vers notre langage ordinaire. C'est cela, en fin de compte, le problème que pose l'absence d'une source absolue de la connaissance et de la gouvernance.

L'*orthonymie* est la preuve (théorique) qu'il n'y a pas d'échappatoire, ni dans le langage, ni à l'extérieur du langage. Car nous ne pourrions imaginer un langage sans

son intervention, sans l'intervention de cet accord dans le langage, dans nos jugements, sur lesquels nous arrivons à nous comprendre. Le problème que pose le politique ne peut qu'être atténué, ou édulcoré, en quelque sorte, dans une certaine *négativité*, qui ne peut, si nous refusons la possibilité de privatiser le pouvoir à certaines catégories sociales, s'exercer que dans le jeu de langage que propose la *politeienneté*. Car celle-ci détermine un rapport entre *politeia* et *pratique citoyenne*, assurant un minimum de liberté, vu le refus catégorique qu'il exige face au *mythe de la signification*. Ce sont là ses règles d'usage, en quelque sorte. S'exerçant ainsi à la liberté *dans* le langage, il nous assure, en partie, un certain pouvoir. L'analogie ici, consistait à dire que la croyance en l'impunité du langage, en politique, est essentiellement la même chose que le terrorisme que l'*orthonymie* opère sur le traducteur.

6.2 Répétabilité, nécessité et politique

Résumons-nous : le langage requiert à la communauté, qui en est le récipiendaire, qu'elle en use seulement si elle accepte de *redire* en *ramassant* ce qui y *traîne*. Et donc, le lieu de départ du politique, n'a d'autre emplacement que notre *langage ordinaire*, dans lequel *traîne* une certaine manière de *traduire le monde*. Traduction dans laquelle œuvre la *répétabilité*, c'est-à-dire la répétition d'une *langue* et la *répétition* qu'opère cette même langue. Le scepticisme permet de couper avec le premier type de *répétabilité*. En revanche, la *répétabilité* qu'opère la langue pose problème. Le fait est que, si nous suivons Quine, « (...) la traduction (...) a lieu *at home*, et ne permet donc pas de contempler sa propre langue et son propre schème conceptuel *du dehors*. »¹⁵⁰ C'est pourquoi il est inutile de vouloir regarder notre *traduction du monde* de l'extérieur. Nous sommes embastillé(e)s dans notre langage ordinaire. Le cas de la *traduction radicale*, proposé par Quine comme la preuve de l'*indétermination de la signification*, devrait pouvoir, à lui seul, expliquer pourquoi

¹⁵⁰ W. V. O. Quine, *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 2008, p. XXIV

cela semble être le cas. C'est pourquoi notre pratique citoyenne ne peut prétendre à autre chose, qu'à *distiller d'infimes fragments* de notre langue, de notre *traduction du monde, dans de petites phrases*. Car c'est avec le *langage* qu'on guérit le *langage*. La vie politique, c'est une vie *dans* le langage. Le problème de la *traduction du monde* est un problème politique, puisque, tout comme nous l'avons suggéré lors de l'introduction, nos pratiques dépendent des inférences qui y tardent. L'*éthos* d'une communauté est le résultat de la *langue* à laquelle elle fût *dressée*. Il s'agit de comprendre que la liberté politique, c'est bien celle qui nous éloigne du terrorisme de cet *éthos* qui joue sur notre participation à la *traduction du monde*.

Ainsi, l'illusion dans laquelle nous emporte la croyance en l'existence d'une *nécessité causale* n'est pas seulement performante au moment où nous posons des jugements sur la nature. Comme Hume le suggère lui-même, la *nécessité causale* est quelque chose que nous supposons être le cas, comme si nous prétendions avoir la capacité de dire une telle chose, parce que nous croulons sous le poids de notre propre accoutumance face à des occurrences, identiques selon nos impressions sensorielles, qui se répètent. En ce sens où cette détermination de l'esprit qu'appelle la *coutume*, ou la *répétabilité* (d'une même occurrence dans laquelle deux objets nous ont apparus comme contigus) n'est pas moins en opération dans nos comportements inductifs, ni dans le rapport que nous entretenons avec notre langage. Ils se fondent, à tout le moins, sur la *traduction du monde* à laquelle nous sommes dressé(e)s. En ce sens, la *répétabilité* est, en quelque sorte, toujours susceptible de faire surgir l'idée de *nécessité*. Même là où il n'y a pas lieu d'en voir ou d'en supposer l'existence. Le plus grave reste, peut-être, comme le mentionnait Barthes, que « (...) toutes les institutions officielles de langage sont des machines ressassantes (...) »¹⁵¹, laissant place à « (...) un aplatissage de masse (lié à la répétition du langage) »¹⁵². La *répétabilité* porte en elle une potentialité de danger, c'est-à-dire le pouvoir d'assujettir le sujet du

¹⁵¹ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris : Éditions du Seuil, 1982, p. 56

¹⁵² *Idem*

langage à des croyances erronées. Le fait est que cette *répétabilité* n'est pas seulement dans la nature, mais dans le langage. Et c'est là que notre langage a le pouvoir et de nous égarer (la langue) et de nous maintenir dans cet égarement (le *mythe de la signification*).

Cette dictature du langage est, en un sens, partout. Le « (...) langage encratique (celui qui se produit et se répand sous la protection du pouvoir) (...) »¹⁵³, celui qui, en fin de compte, se produit sous le fascisme de la langue, est un « (...) langage de répétition ; toutes les institutions officielles de langage sont des machines ressassantes : l'école, le sport, la publicité, l'œuvre de masse, la chanson, l'information, redisent toujours la même structure, le même sens, souvent les mêmes mots : le stéréotype est un fait politique, la figure majeure de l'idéologie. »¹⁵⁴ Nous avons vu de quelle manière nous sommes déterminé(e)s à supposer de la *nécessité* lorsque nous expérimentons la *répétition* (A). Et si le « (...) propre de l'idéologie est de tenter de faire passer pour *naturel* ce qui est profondément *culturel* (...) »¹⁵⁵, alors la *répétition* – pouvons-nous tenter de le dire ainsi – est une *figure de style* dont la précellence est exemplaire dans la production de croyances illégitimes. Cette *figure de style*, au service du pouvoir, elle est à l'œuvre partout. C'est en ces lieux que nous pouvons saisir que l'orthonymie opère effectivement.

Répétition dans l'*usage* ; voilà ce qui donne vie à la fois au langage et à sa dictature. Le *pouvoir* de cette *répétabilité*, nous ne sommes pas prédisposé(e)s à le concevoir ailleurs que par un regard sceptique sur le langage. La vie politique, c'est donc une vie *dans* le langage, et participer significativement à la politeia exige son lot de scepticisme. Et pourrions-nous dire que l'*idéologie* est toujours un symptôme du *mythe de la signification*. Car à ne plus être *dans* le langage, en politique, nous tournons le dos au *pouvoir* qui y siège. Cette tache aveugle sur le pouvoir du langage,

¹⁵³ Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, op. cit., p. 56

¹⁵⁴ *Idem*

¹⁵⁵ Louis-Jean Calvet, Roland Barthes. *Un regard politique sur le signe*, Paris : Payot, 1973, p. 220

c'est là la raison d'une pratique citoyenne qui tourne à vide, puisqu'user du langage sous la tutelle du *mythe de la signification* c'est là laisser tomber le seul pouvoir que nous avons sur la *politeia*. Car c'est là, à rester dans cette tache aveugle, participer à la circularité d'un langage ordinaire qui fonde le monde, et d'un monde, en retour, déterminé parce que le langage est, par lui-même, déterminé, unique, sans failles. Cette tache aveugle a un nom : l'orthonymie. Et nous sommes toujours, en partie, aveugle de notre langage. C'est cela le fascisme du langage ; car la *traduction*, c'est encore tenter de rendre compte du monde *dans le langage ordinaire* qui, a priori, nous détermine.

6.3 Orthonymie / Fascisme du langage

Le *fascisme du langage*, à la Barthes, certes, peut sembler exagéré. Et pourtant, il est vrai que le langage *oblige à dire*. Et c'est en faisant appel à l'orthonymie que nous espérons faire valoir cette posture barthienne face au *langage* et au *pouvoir*. Bref, l'orthonymie prendrait naissance au creux de nos mots les plus communs. C'est parce que ceux-ci sembleraient avoir acquis, au regard de ceux qui en usent au quotidien, une certaine indépendance, qu'ils finissent par nourrir en nous une attitude *orthonymique* à leur égard. L'empire *orthonymique*, c'est l'assujettissement du sujet du langage au langage lui-même, à la banalité qui en est à la fois le produit et la productrice. C'est là le dictat de la langue. Celui qui s'exerce parce que « [l]es signes dont la langue est faite, les signes n'existent que pour autant qu'ils sont reconnus, c'est-à-dire pour autant qu'ils se répètent ; le signe est suiviste, grégaire ; (...) je ne puis parler qu'en ramassant ce qui *traîne* dans la langue (...) »¹⁵⁶. Cette grégarité du signe, n'est qu'un fait de structure. En ce sens où le langage ne fonctionne que parce qu'il y a un *accord dans les jugements* ou que notre communauté partage un éthos (ou une culture). C'est pourquoi Wittgenstein a au moins le mérite de nous rappeler que le langage est une forme de vie.

¹⁵⁶ Roland, Barthes, *Leçon*, Paris : Les éditions du Seuil, 1978, p. 14

Chevalier écrit ceci du traducteur : « [j]'ai seulement montré l'esclavage dans lequel il se complaît, la dépendance qui est la science à l'endroit de ce qu'il croit être la *réalité des choses*. »¹⁵⁷ L'*orthonymie* est donc, avant tout, une relation que le sujet du langage maintient avec le langage. Ce qui n'empêche pas l'*orthonymie* de se définir hors du champ individuel, ou privé ; elle est une relation qui relève de la collectivité, d'une culture. Barthes remarquait, d'ailleurs, que « (...) la langue est un système de valeurs contractuelles (en partie arbitraires, ou, pour être plus exact, immotivées) qu'elle résiste aux modifications de l'individu seul et que, par conséquent, elle est une institution sociale. »¹⁵⁸ Rien ne se crée entre les frontières du privé. L'*orthonymie* n'était rien de plus qu'une convenance théorique, nous permettant de nous rapprocher du pouvoir qu'exerce le langage, tout en acceptant sa condition *indéterminée*. Ce qui, en fin de compte, établit ce que nous voulions montrer du *langage* : c'est en lui que se joue réellement le politique, c'est-à-dire en-deçà des débats qui tournent sans appétit pour le langage lui-même, et le *fascisme* qu'il exerce. Les *fragments à distiller*, sont les lieux orthonymiques de notre langue. Cette *distillation*, qu'opère un certain regard sceptique sur le langage et les significations qui le composent, est l'occasion de se confronter aux racines de nos inférences, de notre *traduction du monde*. Et c'est là pratiquer notre citoyenneté sans la faire tourner à vide. C'est là qu'il nous est possible de dire : *Là, Là ! Il y a de l'idéologique !*

L'enjeu, serait alors de ne pas générer de nouveau lieu idéologique dans le langage. Et c'est là le génie d'une esthétique sceptique dans le *langage politeien*. Esthétique singulier que doit emprunter une pratique citoyenne afin d'opérer une *distillation* permanente du *pouvoir*, et d'éviter le retour d'une *normativité* procédant d'une *cristallisation du sens* illégitime. L'image de l'*erlenmeyer*, contre le pouvoir, n'est qu'une jolie boutade pour faire voir comment le pouvoir ne peut, en fin de

¹⁵⁷ Jean-Claude Chevalier, Marie-France Delport, *l'Horlogerie de Saint-Jérôme. Problèmes linguistiques de la traduction*, Paris : L'Harmattan, 2010 p. 36

¹⁵⁸ Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris : Les éditions du Seuil, 1985, p. 21

compte, n'être dissout que dans le langage lui-même ; seulement si nous consentons (c'est là la part éthique du contrat), bien entendu, à exercer la distillation que prescrit un regard sceptique sur nos usages du langage ordinaire.

6.4 *Politeia, traduction du monde et liberté*

Toutefois : *je ne puis parler qu'en ramassant ce qui traîne dans la langue*, écrit Barthes. La langue est *fasciste*, dit-il, car elle *oblige à dire*. Et pourtant, ce qui *traîne* en elle, c'est là tout ce que nous avons à notre disposition pour traduire le monde. Et comme les signes sont *grégaire*s, c'est aussi ce qui *traîne* dans *ma* communauté linguistique que le langage peut exercer sa fonction comme fondement du social. C'est parce que nous ne pouvons nous affranchir d'un tel fascisme que nous cherchons à faire voir que le *mythe de la signification* doit nous importer en science politique. C'est là le départ de la *liberté politique*. C'est-à-dire, entre autres choses, de se débarrasser des espoirs qui cherchent des amendements qu'il ne nous est pas possible de *penser*. À supposer que la *pensée* soit la *proposition sensée*, comme le suggérait Wittgenstein. C'est en cela qu'une pratique citoyenne tourne à vide ; dans un manque d'érudition face à ce que son langage peut et ne peut pas lui permettre de souhaiter pour rédemption au problème sceptique que pose le politique.

Participer à la *politeia*, c'est bien sûr participer à la *traduction du monde*, à partir de laquelle une communauté articulera ses pratiques. Et parce que le *sujet du langage* est inlassablement en proie au *fascisme du langage*, il est bien entendu que notre *liberté*, dans une telle tâche, ne peut être entendue comme *absolue*. L'idée d'une *liberté politeienne* n'est que performative : elle cherchait à faire comprendre que notre conception de la *liberté*, en politique, doit s'abstenir de tomber dans un tel leurre. Car la croyance que nous avons quant à l'accès d'une soi-disant *liberté absolue*, c'est supposer que nous pouvons nous soustraire au langage. Une telle croyance peut nous faire verser dans l'écueil du *solipsisme*, qui suppose à tort, que le *moi* serait séparé du reste du monde. Nous supposons que la possibilité d'une

compréhension solipsiste de la *traduction du monde*, soit, au même moment, le problème que pose l'idée fausse d'une liberté (en politique du moins) assimilée comme absolue. Idée qui suggère qu'une *traduction du monde* paraîtrait n'être légitime qu'en vertu de notre subjectivité individuelle. Ce qui est un non-sens, pour les raisons évoquées en 2.2 et 2.3. Il n'y a pas d'accès privé au monde, hors des *significations* qu'offre le langage au *sujet du langage*. Comment pouvons-nous penser posséder une *connaissance du monde* à l'extérieur du langage qui est le nôtre, que nous partageons nécessairement avec les autres membres de notre communauté ? C'est cela le fascisme du langage. Le sujet du langage est contraint de *dire* le monde, et donc de penser le monde, dans les contraintes qui sont inhérentes au langage. En ce sens, penser la liberté comme étant la capacité de sortir du langage nous dispose systématiquement à l'erreur. Parce qu'être *libre du langage*, cela n'est pas possible. Et il n'est pas possible d'être totalement libre des déterminations que couve notre propre communauté et auxquelles nous sommes *dressé(e)s* par le biais de la langue qui les supporte. Nous espérons l'avoir montré dans les sections 2.2 et 2.3.

La *politeienneté* est la réponse au problème que pose l'exigence première de la *politeia*, entendue comme un type singulier de constitution reposant sur la pratique citoyenne. Car la *politeienneté* c'est, en quelque sorte, le moment où la pratique citoyenne ne tourne pas à vide. Nous pourrions dire qu'elle tourne à vide lorsqu'elle est dans la croyance que a) il y a une solution directe au problème que pose le politique – ce qui ne peut être le cas – et que b) cette solution n'a rien à voir avec la manière dont nous menons cette pratique citoyenne à terme, dans le langage. Nous avons déjà vu qu'il n'y a pas de solution directe au problème du politique. Et nous avons vu aussi que c'est dans une éthique de notre usage du langage qu'une *solution sceptique*, au *problème sceptique* que pose la question de la bonne gouvernance, est possible. La *politeienneté*, entendue comme une esthétique singulière de notre usage du langage, est donc, précisément, la *solution sceptique* que nous proposons au *problème sceptique* du politique. Pratiquer la citoyenneté autrement que par le biais

dans l'esthétique que suggère la *politeienneté* signifierait le retour de la dictature du *mythe de la signification*, espèce de dictat du langage.

Popper disait que nous ne pouvions exiger d'un système politique qu'une chose : éviter le plus possible les erreurs. Et seule une posture sceptique, face au langage, peut nous mener vers une certaine teneur en *politeienneté* qui elle tient la promesse d'une telle prescription, dont la source est, comme nous l'avons tenté, dans l'ensemble la conséquence des raisons épistémiques que nous avons présentées tout au long de cette recherche. Avant toute chose, il nous fallait considérer le problème que pose l'*orthonymie*, autrement que comme une halte préliminaire, qu'il faudrait éliminer afin d'avoir droit à une *solution directe* au problème du politique. Et nous sommes arrivé.e.s à la conclusion que l'*orthonymie*, c'est le problème du politique. En ce sens où les limites que nous impose l'ineffabilité d'une justification de l'*orthonymie* (sans pour autant rejeter l'attitude scientifique/scientiste, qui reste, en fin de parcours, toujours la plus honnête et la plus probable), sont celles dans lesquelles un système politique, organisant ses actions autour d'une *politeia*, doit se reconnaître.

Du moins, la réduction qu'opère les *solutions sceptiques* que nous avons mises de l'avant dans cette recherche, afin de répondre à nos deux questions, ne nous permet pas d'élaborer une quelconque rédemption, ailleurs que dans une éthique du langage singulière. Et celle-ci, nous l'avons titrée *politeienneté*. Au risque de nous répéter, elle est une éthique du langage qui cherche à faire preuve d'une certaine négativité face à la *croyance* erronée en un langage marqué par le sceau de l'impunité – ou face, du moins, à une attitude qui chercherait une solution au problème philosophique que pose le politique ailleurs que dans le cadre restreint que dessine justement la distillation qu'ébauche le scepticisme. Car distiller, c'est séparer les éléments qui sont, par nature, séparables. Et le scepticisme, face au *mythe de la signification* par exemple, nous dit bien que la *signification* doit être séparée de son

réfèrent ou de l'objet qu'elle tente d'atteindre, vu la thèse quiniennne d'*inscrutabilité de la référence*.

Il faut se rappeler ceci : « [p]our guérir le malade, il faut ramener son attention sur la langue des jours ouvrables, c'est-à-dire la langue de tous les jours, dont le fonctionnement a tendance à lui échapper, précisément par qu'il l'a constamment sous les yeux (...) »¹⁵⁹. C'est le seul remède à une pratique citoyenne qui tourne à vide, malade de ne pas voir le pouvoir du langage auquel elle est assujettie. Elle est là la *liberté politeienne*. Dans cette prise de conscience que le langage n'est pas indemne, qu'il ne mérite en aucun cas l'impunité qu'on lui suppose en général. À une telle posture est suspendue, il est vrai, une certaine frugalité politique. En ce sens où l'idéologie ne joue qu'un rôle secondaire, puisque ce sont des considérations sceptiques et épistémiques qui nous indiquent les raisons pour lesquelles nous ne pouvons justifier un autre système politique que celui qui fonctionne sur une *politeia de type démocratique*. Une teneur en *politeienneté* dans la pratique citoyenne n'est qu'une nécessité relative, relative à la bonne santé de la *politeia*.

6.5 Le mythe de la signification

Le *mythe de la signification* ne veut pas dire qu'il n'y pas de *signification* du tout. Car ce serait admettre que le langage ne fonctionne pas. Mais une fois le *mythe* liquidé, nous nous retrouvons devant un constat radical : la signification ne peut être prise pour déterminée. C'est aussi ça le paradoxe sceptique devant lequel nous nous retrouvons. L'*indétermination de la signification* est, comme le déclare Sandra Laugier, « (...) une machine de guerre contre la notion de signification (...) ». Contre ce que Wittgenstein répugnait dans le fait de « (...) poser des significations qui (...) voudraient transcender le langage (...) », car « (...) c'est cela produire un mythe de la

¹⁵⁹ Jacques Bouveresse, « Langage ordinaire et philosophie », dans : *Langages*, Vol. 6, n° 21, 1971, p. 36

signification »¹⁶⁰, nous dit-il. Croire que nous pourrions offrir une *solution directe* au problème du politique, c'est, de facto, produire un mythe de la signification, car une telle solution ne saurait s'épargner le devoir de sortir du langage. Et à supposer une telle chose, nous n'aurions d'autre alternative que de voir que nous sommes berné(e)s par une telle mythologie. C'est une erreur. C'est pourquoi, du reste, une attention au langage doit prélude nos discussions à propos du *vrai*. Car,

[l]e concept de vérité est l'une des relations les plus importantes, peut-être même la plus importante, entre un langage (une expression linguistique) et le monde. De telles relations sont dites *relations sémantiques*, et l'ensemble des relations qui lient un langage donné à la réalité, est appelé sa *sémantique*. En conséquence, la question plus générale de la possibilité d'exprimer la vérité est un aspect de la question plus générale de la possibilité d'exprimer de la sémantique.¹⁶¹

La vérité n'est donc rien d'autre que la possibilité d'établir une théorie générale de la sémantique, de la signification. Mais Quine a mis fin à la possibilité d'une telle chose. L'*indétermination de la signification* contrarierait toutes tentatives, visant une telle chose. Et c'est pourquoi il est mieux, pour la *politeia*, d'opérer à la négative comme Popper le proposait.

Sur un plan épistémique, le problème se résume plutôt facilement, dans l'acceptation de ce qu'Engel rappelle sous le terme d'un conflit, qui rappelle cette tension dans laquelle se retrouve le scepticisme : c'est-à-dire l'opposition d'un « (...) *réalisme métaphysique* ou *transcendant* auquel semble devoir souscrire une conception naturaliste – si nous sommes des êtres naturels dans un monde naturel, celui-ci doit exister indépendamment de nous – et un réalisme *interne*, selon lequel ce monde doit aussi être façonné par nos formes de connaissance et par nos pratiques. »¹⁶² C'est le problème que pose la solution sceptique humienne. Nous

¹⁶⁰ Sandra Laugier, « Relativité linguistique, Relativité anthropologique », dans : *Histoire Épistémologie Langage*, Tome 18, fascicule 2, 1996, p. 50

¹⁶¹ Jaakko Hintikka, *La vérité est-elle ineffable et autres essais*, Combas : Éditions de l'Éclat, 1994, p. 10

¹⁶² Pascal Engel, « Le rêve analytique et le réveil naturaliste », dans : *Le débat*, n° 72, 1992, p. 106

l'avons vu en A), déjà. Engel propose donc que l'« (...) un des champs d'investigation à partir duquel cette tâche peut être entreprise est celui d'une analyse de la notion de croyance. La croyance est à la fois l'attitude mentale fondamentale, l'état de base à partir duquel se constitue notre psychologie, et l'attitude épistémique à partir de laquelle se forment nos théories du monde. »¹⁶³ Bien sûr, notre tâche n'a visé, modestement, qu'à évacuer la légitimité d'une croyance en un langage marqué par l'impunité. Car seule l'élimination d'une telle croyance marque la possibilité d'une *politeienneté* dans l'usage du langage.

La signification ne peut être entendue comme étant libre de nos usages du langage. Elle est une entreprise humaine ; elle n'a rien de divin, ni d'absolu. Tout d'elle est singulièrement lesté de politique. La récursivité du politique/du pouvoir est le résultat de ce défaut du langage : c'est-à-dire l'*indétermination de la signification*. En 2.2, nous avons fait valoir la *solution sceptique* quiniennne, contre une certaine manière de philosopher sur la *signification*, expose de quoi il en retourne. Enfin, pourrions-nous ajouter que c'est pourquoi toute tentative d'*ontologie*, sur laquelle pourrait et doit s'instituer une idéologie, n'a rien de sérieux si nous n'avons pas, *a priori*, apprivoisé le langage et les *sortilèges* entre lesquels il nous confine.

6.6 Menace sceptique

Une *politeia* cherchant à s'esquisser tout en suivant les recommandations de Popper exige assurément une éthique du langage. Et une telle chose ne peut réellement surgir que lorsqu'apparaît, chez le sujet du langage, ce qu'il convient d'appeler la *menace sceptique*. Stanley Cavell et par la suite Sandra Laugier, ont repris le scepticisme à leur manière, sous un angle inédit, et ont fait du scepticisme un impératif dans l'univers du politique. Cet angle, qu'ils ont creusé, doit abondamment à ce qu'il nous est possible de noter comme un legs wittgensteinien. Selon eux, le scepticisme enlace quelque chose de quotidien, de quasiment banal. C'est ce que

¹⁶³ Engel, *op. cit.*, p. 106

Sandra Laugier a tenté d'explorer dans *Le mythe de l'ineffabilité* : « [l]a menace sceptique est là, pas dans le prétendu ineffable : dans la rupture de l'accord dans le langage »¹⁶⁴, écrit-elle. Le scepticisme, comme *menace à l'accord dans le langage*, est la seule propédeutique à une éventuelle teneur en *politeienneté* au sein de la pratique citoyenne. Seule une telle menace nous permet de cesser, pour un moment, d'être au service de la répétabilité de la *langue*, celle qui nous oppresse, en quelque sorte.

Nous devons aussi nous en tenir à une éthique du scepticisme. Car une éthique du langage c'est aussi, parallèlement, celle du scepticisme qui en exalte la pratique. Bien entendu, « (...) le scepticisme *n'est pas* irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de question. Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit. »¹⁶⁵ C'est en ceci que la *politeienneté* peut guérir nos pratiques, en cela qu'elle évite le doute là où aucune solution n'est possible. C'est aussi ça tourner à vide. Ne pas voir qu'au scepticisme, il doit y avoir une fin (2.3). Et c'est de tourner à vide à croire qu'il y a une *solution directe* au problème que pose le politique (2.1, 2.2). Faire reposer notre pratique citoyenne sur la *politeienneté*, c'est tout ce que nous pouvons faire. Évidemment, seulement si nous souscrivons à la vue selon laquelle la signification est quelque chose d'*indéterminée*, laissant au langage pour seul socle l'*orthonymie*, et pour seul *étaie*, en fin de compte, la *politeienneté*.

¹⁶⁴ Sandra Laugier, *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 2010, p.43

¹⁶⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 1993, p. 112

CHAPITRE VII

PARI DE PASCAL

7.8 Conclure... ?

Nous pourrions accéder au politique, et au problème qu'il pose que lorsqu'il sera reconnu que l'aporie qui en est l'essence repose dans les entrailles du langage, et que ce dernier donne lieu à des *conceptions* ou des *visions du monde* relevant de croyance injustifiée. Ce qui, si nous ne pratiquons pas une éthique du langage, nous confinerait dans les erreurs du *langage ordinaire*. La *liberté politeienne*, par la pratique de l'éthique du langage que nous proposons par la *politeienneté*, c'est justement de ne plus être assujetti(e)s au *langage ordinaire* lorsque nous nous affairons à participer à la *politeia*. Le rival du politique repose, de ce fait, *dans* le langage lui-même. Et le langage, pose-t-il problème au moment où il s'engraisse en masquant ses propres distorsions sous le voile de l'*orthonymie*, espace dans lequel se génère un lien opaque, factice et ankylosé entre le *mot* et la *chose*, et/ou réalité. Le *fascisme du langage*, c'est celui du *langage ordinaire* sous la tutelle de l'orthonymie, et des mots qui le composent, qui *oblige à dire*.

Or, le seul remède est à trouver dans un certain scepticisme philosophique qui reconnaît que « (...) la tâche principale de la philosophie devrait être de nous apprendre à vivre sans certitude (...) »¹⁶⁶. Otto Weininger, dans l'essai catastrophique qu'il écrivit juste avant de s'enlever la vie, disait que « [l]a logique et l'éthique sont fondamentalement la même chose, elles ne sont rien d'autre que le devoir envers soi-même. »¹⁶⁷ Et, selon Ray Monk, Wittgenstein aurait été fortement marqué par cette proposition. Monk affirme que le dernier aphorisme que nous retrouvons dans le

¹⁶⁶ Jacques Bouveresse, « Bertrand Russell, la science, la démocratie et la poursuite de la vérité », *Revue Agone*, n°44, 2010, p. 3

¹⁶⁷ En exergue, dans ; Ray Monk, *Wittgenstein Le devoir de génie*, Paris : Flammarion, 2009, p. 8

Tractatus logico-philosophicus « (...) exprime à la fois une vérité philosophico-logique et un précepte éthique. »¹⁶⁸. Voici ce que dit l'aphorisme en question : « [s]ur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. »¹⁶⁹ C'est peut-être pourquoi la *logique* est si fragile ; elle dépend d'un *devoir éthique*. Et c'est peut-être là, la part de violence qu'une *politeia* de type démocratique doit accepter d'opérer. Et, serions-nous dupes de croire sincèrement en l'existence d'un *lien nécessaire* entre un tel devoir éthique et l'harmonie avérée que nous supposons à la démocratie ? N'est-ce pas là le retour du pari de Pascal... ?

¹⁶⁸ Ray Monk, *Wittgenstein Le devoir de génie*, Paris : Flammarion, 2009, p. 161

¹⁶⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *op. cit.*, p. 112

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (1990). *Les politiques*, Paris : Flammarion, 575 page
- Ambroise, Bruno (1999). *Relativisme et engagement ontologique chez Quine ; Retour sur les thèses quiniennes de l'indétermination*, Actes de colloque de Barbizon, 11 pages
- Bakhtine, Mikhaïl. (V. N. Volochinov) (1997). *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris : Les Éditions de Minuit, 233 pages
- Barthes, Roland (1978). *Leçon*, Paris : Éditions du Seuil, 46 pages
- (1982). *Le plaisir du texte*, Paris : Éditions du Seuil, 89 pages
- (1985). *L'aventure sémiologique*, Paris : Les éditions du Seuil, 410 pages
- Bouveresse, Jacques (1971), *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris : Les éditions de Minuit, 475 pages
- (1971). « Langage ordinaire et philosophie », dans : *Langages*, Vol. 6, n° 21, 1971, pp. 35 - 70
- (1973). *Wittgenstein. La rime et la raison*, Paris : Les éditions de Minuit, 239 pages
- (1987). *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Paris : Les éditions de Minuit, 175 pages
- (1987). *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Les éditions de Minuit, 734 pages
- (2003). *Essais III Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille : Agone, 249 pages
- (2007). *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille : Agone, 283 pages
- (2010). « Bertrand Russell, la science, la démocratie et la poursuite de la vérité », *Revue Agone*, n° 44, 2010, 34 pages [En ligne], mis en ligne le 16 octobre 2012. URL : <http://revueagone.revues.org/963>. Consulté le 20 août 2014.

- Chauviré, Christiane, Jérôme Sackur (2003). *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Paris : Ellipses, 2003
- Chevalier, Jean-Claude, Marie-France Delport. (2010). *L'horlogerie de Saint-Jérôme. Problèmes linguistiques de la traduction*, Paris : L'Harmattan, 220 pages.
- Cioran, Émile M. (1986). *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Paris : Gallimard, 213 pages
- Engel, Pascal, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *revue Agone*, n° 44, 2010, 18 pages [En ligne], mis en ligne le 16 octobre 2012. URL : <http://revueagone.revues.org/959>. Consulté le 20 août 2014.
- (1992). « Le rêve analytique et le réveil naturaliste », dans: *Le Débat*, n° 72, pp. 98 – 106
- Hacking, Ian (1993). *Le plus pur nominalisme. L'énigme de Goodman : « vleu » et usages de « vleu »*, Paris : L'Éclat, 1993, 125 pages
- Hadot, Pierre (2010). *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 126 pages
- Hintikka, Jaako (1994). *La vérité est-elle ineffable ? et autres essais*, Paris : L'Éclat, 126 pages
- Hume, David (1978). *A treatise of human nature*, Oxford : Oxford University Press, 743 pages
- (2006). *Enquête sur l'entendement humain*, Paris : Flammarion, 252 pages
- (2007). *Inquiry concerning human understanding*, Oxford : Oxford University Press, 304 pages
- (2002). *Système sceptique et autres systèmes*, Paris : Éditions du Seuil, 338 pages
- Jaccard, Roland (1998). *L'enquête de Wittgenstein*, Paris : PUF, 122 pages
- Jobart, Jean-Charles (2006). « La notion de Constitution chez Aristote », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 65, p. 97-143
- Kolakowski, Leszek (1976). *La philosophie positiviste*, Paris : Denoël-Gonthier, 251 pages

- Kripke, Saul (1996). *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Paris : Seuil, 170 pages
- Lecourt, Dominique (2006). *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris : PUF,
- Lapointe, Sandra (2008). *Qu'est-ce que l'analyse ?*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 128 pages
- Laugier, Sandra (2010). *Wittgenstein. Le mythe de l'inexpressivité*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 267 pages
- (1996). « Relativité linguistique, Relativité anthropologique », dans : *Histoire Épistémologie Langage*, Tome 18, n° 2, pp. 45 – 73
- (2009). « Wittgenstein : Anthropologie, scepticisme et politique », dans : *Cités*, n° 38, p. 202-221
- Malherbe, Michel (1978). *Épistémologie, logique et ontologie. Une mise en perspective des thèses de Quine*, dans : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 76, N°31, pp. 371-385
- (2001). *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 383 pages.
- Monk, Ray (2009). *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Paris : Flammarion, 624 pages
- Marconi, Diego (1997). *La philosophie du langage au XXe siècle*, Paris : L'Éclat, 138 pages
- Nietzsche, Friedrich (2009). *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Paris : Gallimard, 126 pages
- Pears, David (1993). *La pensée-Wittgenstein. Du Tractatus aux Recherches philosophiques*, Paris : Aubier, 536 pages
- Popper, Karl (1998). *Sources de la connaissance et de l'ignorance*, Paris : Rivages, 157 pages
- Pottier, Bernard (1987). *Théorie et analyse en linguistique*, Paris : Hachette, 223 pages
- (1992). *Sémantique générale*, Paris : PUF, 237 pages

Quine, Willard Van Orman (2010). *Le mot et la chose*, Paris : Flammarion, 399 pages

——— (2008). *Philosophie de la logique*, Paris : Aubier, 158 pages

——— (1977). *Relativité de l'ontologie et autres essais*, Paris : Aubier-Montaigne, 187 pages

Rastier, François (1994). « Tropes et sémantique linguistique », Dans : *Langue française*, n° 101, pp. 80 -101

Rossi, Jean Gérard (1997). « Considérations logico-philosophiques sur la synonymie », dans : *Langages*, 31e année, n° 128, pp. 105-112

——— (2001). *Vocabulaire de Quine*, Paris : Ellipses, 64 pages

Russell, Bertrand (2005). *L'art de philosopher*, Québec : Presses de l'Université Laval, 95 pages

——— (2007). *Mysticisme et logique*, Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 222 pages

——— (2011). *Essais sceptiques*, Paris : Les Belles Lettres, 262 pages

——— (2013). *De la fumisterie intellectuelle*, Paris : L'Herne, 104 pages.

Saltel, Philippe (2009). *Le vocabulaire de Hume*, Paris : Ellipses, 141 pages

Soulez, Antonia (2004). *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris : PUF, 127 pages

——— (2002). *Leçons sur la liberté de la volonté suivi de Essai sur le libre jeu de la volonté*, Paris : PUF, 355 pages

Wittgenstein, Ludwig (1971). *Carnets 1914 - 1916*, Paris : Gallimard, 249 pages

——— (1974). *Remarques philosophiques*, Paris : Gallimard, 330 pages

——— (1987). *De la certitude*, Paris : Gallimard, 151 pages

——— (1993). *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, 121 pages

——— (2008). *Conférence sur l'éthique*, Paris : Gallimard, 129 pages

——— (2008). *Fiches*, Paris : Gallimard, 167 pages

——— (2011). *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 368 pages